

L'ÉPICURISME
DE
LA ROCHEFOUCAULD

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

W. SIVASRIYANANDA

B. A. Hons. (Oxon.)

*Diplômé de l'Ecole de Préparation de Professeurs de Français
à l'Etranger*

LIBRAIRIE L. RODSTEIN
17, Rue Cujas, 17
PARIS (V)

1939



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554628_0003

L'ÉPICURISME
DE LA ROCHEFOUCAULD

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

L'ÉPICURISME

DE

LA ROCHEFOUCAULD

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

W. SIVASRIYANANDA

B. A. Hons. (Oxon.)

*Diplômé de l'Ecole de Préparation de Professeurs de Français
à l'Etranger*

LIBRAIRIE L. RODSTEIN
17, Rue Cujas, 17
PARIS (V)

1939

*La Faculté n'entend donner aucune approbation,
ni improbation aux opinions émises dans les thèses ;
ces opinions doivent être considérées comme propres
à leurs auteurs.*



INTRODUCTION

La Renaissance a fait renaître en France au xvi^e siècle deux systèmes philosophiques antiques : le stoïcisme et l'épicurisme. Au milieu des troubles des guerres civiles et religieuses qui déchiraient la France à cette époque, ces deux systèmes philosophiques rendirent un grand service aux Français : ils leur apportaient beaucoup de soulagement, ils les aidaient à mieux supporter les maux et les misères du temps. En vérité, ces deux philosophies se firent sentir bien avant les troubles des guerres civiles, (on sait quel fervent admirateur François I^{er} était des arts et des lettres antiques qui allaient en fleurissant grâce surtout à cette faveur royale) mais elles ne s'affirmèrent qu'avec l'affaiblissement du christianisme, conséquence des guerres de religion.

Ce fut le stoïcisme que les Français choisirent d'abord pour les aider à se raidir contre les misères quotidiennes, contre l'insécurité générale que Montaigne a décrite : « En cette confusion où nous sommes depuis trente ans tout homme français soit en particulier, soit en général, se croit à chaque heure sur le point de l'entier renversement de sa fortune » (1). A ces agitations vien-

(1) Cité par F. Strowski, P. 90, Montaigne, Paris 1906.

nent s'ajouter la pauvreté du pays, la famine et la peste qui ravagea souvent la France à cette époque. Quels précieux préceptes le stoïcisme a donnés au milieu de ces troubles. Le stoïcisme enseignait qu'on pouvait être heureux au milieu des misères, que le bonheur ne dépendait que de nous-mêmes, que les malheurs n'étaient que les produits de l'imagination, que le but que nous devions nous proposer c'était le perfectionnement de l'âme. Comme cet enseignement répondit alors au besoin de toutes les âmes, beaucoup de Français se firent stoïciens. Les écrits d'Épictète et de Sénèque furent lus, traduits et adaptés. Et l'on sait que Du Vair contribua à la propagation du stoïcisme par ses ouvrages : « De la Sainte Philosophie (1588) » et « Philosophie morale des stoïques (1585) ».

Mais le stoïcisme n'était point une détente pour les âmes accablées et attristées par les misères de la vie. L'idéal qu'il enseignait était trop raide, trop sévère. Plus tard, lorsque la fureur de la guerre s'atténua, les Français éprouvèrent le besoin d'une détente, d'une vie plus douce, plus humaine, qu'exclut le stoïcisme, qui met ses adeptes toujours sur leurs gardes contre l'amollissement. « L'homme est en ce monde, dit Du Vair, comme en un champ de bataille ». Ce besoin de détente, de repos, qui se présentait comme une réaction, trouvait dans l'épicurisme son expression idéale.

Toutes les tendances du temps se reflètent dans la vie de Michel de Montaigne, toutes les aspirations, les inquiétudes, les actions et réactions s'y enregistrent d'une façon étonnante. Montaigne fut stoïcien avant

de devenir épicurien. Par sa nature modérée, il avait une grande aversion pour tout ce qui est austère, sévère, exagéré, pour tout ce qui ne tient pas compte des limites de la nature humaine. Montaigne aimait son château, ses livres, sa vie indépendante, douce, agrémentée de bonne chère. Il voulait mener une vie simple, philosophique, mais il ne dédaignait pas les plaisirs sensibles, qui rendent la vie douce et agréable. Il lançait l'appel « suivre la nature ». Selon lui les dons de Dieu sont les meilleurs du monde, il ne faut ni se révolter, ni se plaindre. A chacun de se tailler une morale propre à sa nature (2).

Au dix-septième siècle, ces deux systèmes philosophiques, héritage de la Renaissance, seront recueillis avec soin. Le renouveau du christianisme, œuvre de Saint François de Sales et de Saint Vincent de Paul, n'a pas réussi à chasser la sagesse antique. Entre ces deux formes contraires de sagesse, le dix-septième siècle réalise un accord, analogue à celui, qui s'établissait à la même époque dans l'ordre politique et social. Cet équilibre réalisé par le génie français de cette époque, génie qui sait mettre à leurs places les divers éléments de la vie, maintint les deux philosophies antiques à côté de la sagesse chrétienne. Naturellement, c'est le christianisme qui domine le siècle. Malgré les plaisirs et les dissipations de la Cour et de la ville, les hommes et les femmes du grand siècle sont foncière-

(2) Essais Livre III Ch. XII. De la physionomie, et aussi Livre III, Ch. XIII. De l'expérience,

ment croyants. Madame de Montespan, au plus fort de sa passion, n'a pas manqué d'observer les jeûnes et de faire son carême « toute grande mangeuse et gourman-de qu'elle était. » (3) On connaît la piété de Louis XIV, mais cette piété ne chasse pas de la cour les divertissements et les plaisirs. Saisies par le repentir, plusieurs grandes dames achèvent leurs jours dans une retraite religieuse; la duchesse de Montmorency entra dans un cloître, La Vallière au Carmel et la duchesse de Longueville à Port-Royal. Décue par la vie et se rendant compte de la futilité de la vie mondaine la marquise de la Sablière se retira aux Incurables et se voua désormais aux bonnes œuvres. Mais en général, si la religion conviait bien des hommes et des femmes du dix-septième siècle à la pénitence et à une mort religieuse, elle ne pouvait pas toujours les déterminer à bien vivre (4). Il y en eut chez qui la foi et la morale

(3) Saint-Simon.

(4) Plusieurs contemporains s'accordent pour signaler comme un motif principal de la pénitence le souci de la vie éternelle.

« L'amour qu'on a de la vie éternelle, disait Scaliger est cause que les prêcheurs mènent le monde où ils veulent. » Exercitationes contre Cardan cité par G. Patin, lettre 800, 14 juin 1670. III. 729.

Quand M^{me} de Maintenon entra dans la cour elle ne put cacher sa surprise. « On n'a ici, écrit-elle, aucune attention à la vie, et on compte pour tout de recevoir les sacrements à la mort ».

V. aussi Perrens: Les libertins en France, p. 11: « La crainte qu'inspirent l'enfer et l'inconnu ramène au Dieu vengeur et rémunérateur; la perspective de l'« enfouissement » en terre non consacrée, le respect du décorum, le désir de sauver les

furent alors étrangement séparées; beaucoup se croyaient quittes à l'égard de la religion au moyen de quelques pratiques extérieures. On observe des jeûnes, des carêmes, on dit des prières, mais ensuite on reprend la débauche et le jeu. Ceci s'applique particulièrement à l'aristocratie car la bourgeoisie pratique la religion avec plus de conviction.

C'est grâce à cette séparation relative de la foi et de la morale que le stoïcisme et notamment l'épicurisme purent se maintenir au cours du siècle. S'agit-il du salut de l'âme, on se tourne vers la religion; si, au contraire, il s'agit des problèmes d'ordre moral, comment affronter les maux, comment organiser une vie agréable, comment concevoir l'amitié, l'amour, le patriotisme, la bravoure, si l'on n'est pas de ces esprits indifférents qui ne s'attachent à rien, (chose d'ailleurs fort rare) on va consulter Sénèque, Epictète, Epicure, Plutarque et Montaigne.

En outre, les querelles religieuses, celles du jansénisme, du gallicanisme et plus tard du quiétisme (1694-1699) affaiblissent singulièrement l'autorité morale de

apparences faisaient rapprendre le chemin de l'église à qui se sentait touché par l'aile de la mort ».

V. également Calvet: Histoire de la littérature française, t. V, p. 544. « Le christianisme est pour eux (les mondains) d'abord une formalité traditionnelle, une coutume vénérable, une tenue; quand on s'en libère on se décline. Allons plus loin, c'est une hygiène, un contrepoids, un frein pour cette vie et une assurance prise pour l'autre vie. Mais le christianisme n'est pas principe de vie et le monde considère comme une prétention inadmissible qu'il veuille le devenir ».

la religion et renforcent indirectement la position de la sagesse antique. A l'occasion du quiétisme les libertins fredonneront des couplets satiriques, non seulement malicieux mais fort clairvoyants.

Dans ces combats où les prélats de France
Semblent chercher la vérité,
L'un dit qu'on détruit l'espérance,
L'autre soutient, que c'est la charité.

C'est la foi qu'on détruit et personne n'y pense.

La dignité des deux plus grands prélats de France, ne souffre-t-elle pas (5) et, avec elle, le crédit de la religion, de cette subtile controverse, où l'ardeur religieuse cède souvent le pas à l'amour-propre, à ce désir de donner tort à l'adversaire, coûte que coûte? M. Feugère a justement remarqué à ce propos: « Tout cela est bon, quand, une fois le danger passé, de ces luttes il reste avec une histoire mouvementée, quelques œuvres de premier ordre: Les Provinciales (1656), la Relation sur le Quiétisme (1698). Mais la lutte elle-même, par son éclat, par sa violence, a toujours mis en péril le patrimoine commun que l'on se disputait. » (6).

Pascal dans son « Entretien avec M. de Saci » n'atteste-t-il pas la continuité et la persistance de ces deux doctrines antiques? N'a-t-il pas étudié à fond Epictète et Montaigne, dont les ouvrages constituent « ses deux livres les plus ordinaires », parce qu'il les considéra

(5) Cité par M. Feugère: *Le Mouvement religieux dans la littérature du xvii^e siècle* (Boivin et Cie, Paris) p. 165.

(6) Feugère, op. cit. p. 165.

comme les deux représentants les plus caractéristiques des esprits profanes de cette époque? (7) Il confronte ces deux systèmes, montrant leurs faiblesses fondamentales afin de les détruire et d'ériger sur leurs débris son « Apologie chrétienne ». Si Pascal reproche à Epictète l'orgueil, la faute qu'il reproche à Montaigne, c'est la paresse. Selon lui Montaigne au rebours d'Epictète, ne prend l'homme que dans la misère présente ignorant « sa première dignité » avant la chute, traitant « la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien et de là dans une extrême lâcheté ». (8) D'après lui, l'enseignement de Montaigne conduit inéluctablement à la paresse et à la « lâcheté ».

Les mœurs des épicuriens au début du siècle confirment le jugement de Pascal.

Quand vers 1635, la vogue de Montaigne triompha finalement de celle de Charron trop didactique et ennuyeux à cause de ses divisions et subdivisions, quand les *Essais* devinrent le bréviaire des libertins, ces derniers n'y trouvaient qu'un manifeste d'un naturalisme nonchalant et moqueur, un peu polisson (ce mot est de M. Strowski) (9). Ils s'abreuyaient à ces « pense-

(7) « Je ne puis pas vous dissimuler, Monsieur, qu'en lisant cet auteur (Montaigne) et le comparant avec Epictète, j'ai trouvé qu'ils étaient les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde et seules conformes à la raison. Pascal: *Pensées*, p. 149-50. Ed. Brunschvicg.

(8) P. 160, op. cit.

(9) Strowski. *Pascal et son temps*. V. I, p. 242.

ments fols et jeunes ». Ils savouraient fortement ce laisser-aller, cet appel à suivre la nature. On ignorait ou passait volontiers sous silence et la partie stoïque et la part des activités intellectuelles (lecture, érudition, éducation et conversation) dans les *Essais*.

Dans un livre qui contenait à l'origine l'enseignement d'Épictète, c'est l'enseignement d'Épicure que l'on va trouver et que l'on se plaira à chercher. Et quelle idée d'Épicure se fit-on ? C'est Épicure naturaliste, bon vivant, entiché de plaisirs sensibles. Tel passage de Montaigne retentira à travers le siècle comme un mot d'ordre des épicuriens. « Pour moy, j'aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu nous l'octroyer. Je ne vais pas désirant qu'elle eût à dire la nécessité de boire et de manger, et me semblerait faillir non moins excusablement de désirer qu'elle l'eût double, ny que nous nous sustentissions mettant seulement en la bouche un peu de cette drogue par laquelle Epiménides se privait d'appétit et se maintenait, ny que le corps fût sans désir et sans chatouillement. Ce sont plaintes ingrates et iniques. J'accepte de bon cœur et reconnaissant, ce que Nature a fait pour moy, et m'en agréee et m'en loue » (10).

Ainsi s'appuyant sur cette interprétation de Montaigne, presque tous les goinfres et les ivrognes du début du siècle : les Saint Amant, les d'Harcourt, les Saint Ibal, les Moreau, les Picot s'appelaient volontiers épicuriens. Ce sont de tels hommes que le P. Garasse vise

(10) *Essais*. Livre III. Ch. XIII. De l'expérience.

quand il invective contre les épicuriens, les débauchés et les ivrognes.

Mais peu à peu l'épicurisme prit une forme théorique, grâce aux ouvrages de Gassendi. Ce ne sont plus désormais par des débauches ou par des couplets polissons que se distinguent les épicuriens. Jusqu'ici Epicure n'était connu surtout que comme le grand apôtre du plaisir. Certes, aux érudits l'atomisme et la théorie du hasard d'Epicure n'avaient pas été étrangers. Silhon et Campanella estiment l'atomisme méprisable. Campanella n'hésite pas à traiter Lucrèce de «*Stultissimus*» parce qu'il n'a mis ni principes, ni âme dans les atomes d'Epicure et qu'il a professé que leur réunion fortuite a formé le monde (11). Silhon s'élève contre cette théorie qui attribue la création au hasard (12). Les nombreuses traductions de Lucrèce (il a été traduit par Marolles en 1650, Chapelle, De Hérault (premier livre non publié), Molière (perdu) et Cotin) contribuèrent à la propagation de la doctrine. Mais la plupart des gens ne connaissaient Epicure que sous l'aspect du doctrinaire de la volupté.

Ce fut à Gassendi de dissiper ce préjugé fâcheux. Mais Gassendi était homme d'église et n'oublia jamais son état. Il avait déjà écrit à Campanella avant la publication de sa «*Vie d'Epicure*» 1649: «*Je suis chré-*

(11) Athéisme triumph. Cap. III. p. 24-34-35.

Cité par Busson: la Pensée religieuse fr. de Charron à Pascal, p. 419.

(12) Immortalité 1.1 11.2. p. 2 et 301 (édit. de 1634) cité par Busson, p. 419, op. cit.

tien et même théologien. Je ne dois pas oublier à quoi ces deux professions m'obligent » (13). C'est pourquoi on retrouve sans cesse dans cet ouvrage le souci d'accorder l'atomisme et l'orthodoxie. Comme chez Lucrèce, les atomes sont incorruptibles, insécables, doués de pesanteur. Avec le vide ils contribuèrent à la création. Mais ils ont été créés et peuvent être détruits, par Dieu, et leur mouvement, spontané et éternel chez Epicure, leur a été donné d'après Gassendi par Dieu. A la différence d'Epicure également, il admet l'immortalité de l'âme. « Je fais profession, dit-il, de croire qu'il y a un Dieu et que nos âmes sont immortelles ». D'autre part, il s'efforce de montrer avec Epicure que l'idée de Dieu n'est pas innée et que le concept de l'infini est négatif et indémontrable. Sa théorie de l'âme est très curieuse; c'est l'hypothèse d'une âme qui est à la fois une et composée de deux substances: l'une matérielle et qui doit périr; l'autre, incorporelle et impérissable. Toutes les fonctions, sauf l'entendement, appartiennent à l'âme matérielle: sensation, mémoire, « fantaisie ». Seul l'entendement appartient à la partie immatérielle de l'âme, hypothèse ingénieuse, qui avait le double avantage de le mettre en règle avec la foi et d'inviter les lecteurs à chercher sa propre pensée (14). M. J. Denis croit que la doctrine d'Epicure exposée par Gassendi eut beaucoup d'influence sur la

(13) Opera VI. 54, 117, 118, 119.

(14) Bréhieh: Histoire de la Philosophie (xvii^e siècle) p. 15.
Thomas: La Philosophie de Gassendi, p. 56-70, 71-80.

pensée contemporaine. «Il fallait que la doctrine d'Epicure expliquée par lui et mise en français par son disciple Bernier, exerçât un certain empire sur beaucoup d'esprits pour qu'il vînt à la pensée de Fénelon de la réfuter comme une doctrine contemporaine et toujours vivante » (15).

Entre ces goinfres, ces débauchés, dénommés épicuriens dans le mauvais sens du terme et ces théoriciens et doctrinaires de l'épicurisme se trouve une autre catégorie d'épicuriens qui ne dédaignent pas les plaisirs sensibles envisagés d'un mauvais œil par la plupart des Gassendistes, sans être versés dans le côté théorique de la secte. A cette catégorie d'épicuriens appartient La Rochefoucauld.

(15) J. Denis: Sceptiques et Libertins de la première moitié du XVII^e siècle. P. 187.

I

PARTIE THEORIQUE

A. — INFLUENCE D'EPICURE SUR
LA ROCHEFOUCAULD.

(lettre du chevalier de Méré à M^{me} la duchesse de...)

D'abord il faut s'entendre sur le terme « épicurisme de La Rochefoucauld ». Il ne s'agit pas d'attribuer à La Rochefoucauld un système philosophique formel. L'épicurisme de La Rochefoucauld n'est pas un corps de doctrine systématique et cohérent: c'est plutôt un ensemble de vues, de gestes, d'influence déterminée, ainsi que de souvenirs et de simples rapprochements conformément à l'enseignement et à la vie d'Epicure. Ce terme n'implique pas nécessairement l'influence consciente d'Epicure sur La Rochefoucauld, mais plutôt une remarquable affinité d'une personnalité avec l'idéal épicurien.

La division de l'étude en deux parties, à savoir: partie théorique et partie pratique est, bien entendu, assez

arbitraire. Il en est de même toutefois pour cette étude que pour d'autres du même genre. il est nécessaire de jalonner, de découper en parties ce qui ne forme en dernière analyse qu'une unité. En réalité, ce ne sont dans ce cas que deux aspects de la même matière qui souffre un peu de ce traitement arbitraire. La Rochefoucauld n'est ni théoricien, ni érudit. Sa vie ne dément pas ses écrits; il pratique ce qu'il met en avant. Il n'y a aucun abîme entre sa vie et ses pensées. Cela résulte de la nature particulière de ses écrits. Les écrits de La Rochefoucauld sont tous, pour ainsi dire, des enregistrements de ses expériences, une sorte de mémoire à degrés divers. S'il y a apparemment des observations d'ordre général, ce ne sont en réalité que des généralisations de ses plaisirs et de ses rancunes, de ses espoirs et de ses déceptions. Il ne procéda jamais à priori dans ses écrits. Ceci est évident en ce qui concerne les « Mémoires » et les lettres. Il en est de même, du reste; des *Maximes et réflexions diverses*. Un critique en a conclu que ce sont des mémoires en raccourci que les *Maximes*. (1)

Mais s'il n'y a pas de divorce entre sa vie et ses écrits, si ces deux aspects de la personnalité présentent en général une unité d'idées et de sentiments, telle qu'on trouverait à peine chez d'autres écrivains, il n'en reste pas moins une nuance entre eux. Peu d'idées res-

(1) J. Roger-Charbonnel: Les tendances philosophiques et religieuses de La Rochefoucauld. « Annales de Philosophie chrétienne », 1903.

tent semblables à elles-mêmes lorsqu'elles passent de l'état théorique à la vivante réalité. Il en est de même des idées de La Rochefoucauld. A titre d'exemple nous pouvons citer sa pensée sur l'amitié. D'après ce que nous savons de ses idées sur l'amitié, nous serions enclins à le croire ami soupçonneux, méfiant, toujours sur ses gardes. Cependant l'examen de sa vie corrigera cette impression injuste. Peu d'hommes sont doués d'autant de qualités propres à l'amitié que La Rochefoucauld, et peu d'hommes jouissent de tant d'amitiés qui ensoleillèrent l'automne de sa vie. D'où la nécessité de compléter l'étude de ses écrits par l'examen de sa vie, d'où la nécessité de diviser l'étude en deux parties.

Par partie théorique nous entendons l'étude des pensées qui, dans ses écrits, s'apparentent aux idées épicuriennes.

On ne peut trop répéter combien il est vain de prêter à La Rochefoucauld un système métaphysique. D'abord, La Rochefoucauld est loin d'être savant. S'il est philosophe, c'est au sens le plus large du terme, au sens où tout homme est philosophe, qui a une conception originale de la vie et des hommes et qui fonde, sciemment ou non, son existence sur cet ensemble de vues.

Même si La Rochefoucauld avait voulu fonder un système métaphysique, il n'aurait pu rien avancer d'original, faute d'érudition et de goût pour la réflexion théorique. En outre, ce serait contre son préjugé d'honnête homme que de s'occuper de quelque chose qui

sent le métier ou la spécialisation. Enfin il n'aurait pas eu assez d'haleine pour élaborer un système métaphysique, qui exige des efforts intellectuels soutenus.

Mais si nous ne pouvons attribuer à La Rochefoucauld un système métaphysique proprement dit, nous pouvons du moins, reconnaître en lui une conception assez originale de la vie. Cette conception est un ensemble, un conglomérat de vues tirées de diverses sources. La plupart du temps ce procédé engendre des contradictions. Chose étonnante, chez La Rochefoucauld ces éléments disparates, ces emprunts hétérogènes, se mêlent, se fondent complètement pour produire un ensemble harmonieux, presque un système. Quelles sont ces sources? Avant tout Epicure et Sénèque (2).

(2) Dans son ouvrage intitulé: *La Clef des Maximes* (1904) Edmond Dreyfus-Brissac prétend que La Rochefoucauld empruntât largement aux auteurs suivants: Platon, Aristote, Sénèque, Cicéron, Epictète, Ovid, Juvenal, Caton, Plaute, Terence, Martial, Tacite, Montaigne, Charron, Caillères, Chevreau, Sénault, Corneille, Balzac, Descartes, Pascal, J. Esprit et Bussy-Rabutin (Maximes d'amour).

M. Crabbe dans son ouvrage: «*The originality of La Rochefoucauld*» rapproche La Rochefoucauld de Sénèque, de Montaigne, de Corneille, de Descartes, de Pascal et de Mme de Sablé.

Il est vain cependant de conclure à l'influence directe en établissant des parallèles. Une telle conclusion n'est point justifiée, par exemple, dans le cas de Montaigne et de La Rochefoucauld.

MONTAIGNE:

« Je vois que plusieurs vertus, comme la chasteté, sobriété, et tempérance peuvent arriver à nous par défaillance corporelle; la fermeté aux dangers, le mépris de la mort, la pa-

Quant aux autres, nous ne pouvons rien avancer avec certitude. Parmi ces influences diverses celle d'Epicure figure au premier rang. On pourrait même dire que c'était la seule influence que subît La Rochefoucauld sérieusement, c'est-à-dire avec régularité et conviction. Reste à considérer la part de cette influence dans les pensées de La Rochefoucauld, en d'autres termes à quel point nous sommes justifiés d'employer le terme « épicurisme de La Rochefoucauld ». A ce propos il y a deux faits à considérer. En premier lieu, La Rochefoucauld fut probablement épicurien en pratique avant de lire Epicure. Plus tard il devait avouer explicitement son attachement à la doctrine épicurienne, mais cela non parce qu'il fut tout d'un coup gagné à l'épicurisme, mais parce que l'enseignement du philosophe

tience aux infortunes peuvent venir souvent aux hommes par faute de bien juger tels accidents (Essais II. 126).

LA ROCHEFOUCAULD:

La sobriété est l'amour de la santé ou l'impuissance de manger beaucoup (Max. 593).

Pas plus justifiée n'est cette conclusion dans le cas de Corneille.

CORNEILLE: Suite du Menteur (1643).

L'amour excuse tout dans le cœur enflammé

Et tout crime est léger dont l'auteur est aimé.

(Acte IV, Scène III)

LA ROCHEFOUCAULD:

On pardonne tout que l'on aime (Max. 330)

La Rochefoucauld n'eut qu'à exercer son grand don d'observation ou faire un examen de conscience pour aboutir à ces constatations.

Il n'en est pas de même pourtant dans le cas de Sénèque. L'influence de Sénèque est certaine; mais c'était une influence

grec est venu justifier ses propres vues et ses convictions. Epicure consacre les pensées de La Rochefoucauld. Par suite il n'hésita pas à se proclamer disciple d'Epicure, tant les pensées de ce dernier lui étaient complaisantes et sympathiques. Ainsi il adopta l'épicurisme parce que cette doctrine avait été en germe en lui. Il en est de même de la plupart des hommes qui, placés devant plusieurs doctrines discordantes, optent généralement pour celle qui est d'accord avec leurs sentiments et leurs pensées intimes. En second lieu il faut déterminer l'influence exacte d'Epicure sur La Rochefoucauld ce qui soulève beaucoup de difficultés. Il est presque impossible de préciser la portée exacte, tant il y a de rencontres et d'affinités entre

inverse, une réaction. Le frontispice des quatre premières éditions représente un buste de Sénèque auquel un enfant (l'amour de la vérité) arrache un masque et un laurier en le montrant du doigt et en disant: *Quid vetat*. De même dans le discours-préface publié dans la première édition et supprimé depuis, l'hypocrisie de Sénèque est âprement critiquée: « Pensez-vous, Monsieur, que Sénèque qui faisait aller son sage de pair avec les dieux, fût véritablement sage lui-même et qu'il fût bien persuadé de ce qu'il voulait persuader aux autres?... Regardez un peu de près ce faux brave, vous verriez qu'en faisant de beaux raisonnements sur l'immortalité de l'âme, il cherche à s'étourdir sur la crainte de la mort (Œuvres Gr. Ecr. I, 360, 361, 362...). « Que les autres prennent donc comme ils voudront les *Réflexions morales*; pour moi je les considère comme peinture ingénieuse de toutes les sineries du faux sage » (I. 369).

Le discours fut apparemment rédigé par un ami obscur du Père Rapin, Henri de Bisset, sieur de la Chapelle-Milon; mais il est probable que La Rochefoucauld prit autant de libertés avec lui qu'avec la lettre de critique de Mme de Sablé.

l'épicurisme et les autres courants contemporains de pensée.

La théorie des humeurs, celle du hasard et l'idée de l'amour-propre étaient bien connues de presque tous les moralistes, écrivains et théologiens du xvii^e siècle, même de ceux qui ignoraient la philosophie épicurienne. C'est le facteur commun de plusieurs métaphysiques, laïques et religieuses. Il convient donc de dégager d'abord l'influence exacte, ensuite ce qui, faute de preuves, reste à l'état de simple rencontre.

Nous allons d'abord dégager l'influence certaine, laissant à plus tard ce qui ne paraît que des rencontres, des affinités fortuites.

Pour établir l'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld il ne faudrait pas remonter plus loin qu'à sa période de retraite vers la fin de la Fronde (1652). Avant sa retraite La Rochefoucauld était trop préoccupé des intrigues politiques et de la galanterie pour s'adonner à la lecture et à la conversation sérieuse. Le lamentable fiasco de la Fronde, les déboires des liaisons éphémères, le déclin de sa santé, tout cela contribua à cette vie de retraite. Sa *Réflexion* sur la retraite s'applique fort bien à son propre cas: « L'orgueil qui est inséparable de l'amour-propre leur tient alors lieu de raison, dit-il au sujet de ceux qui se retiennent; ils ne peuvent plus être flattés de plusieurs choses qui flattent les autres; l'expérience leur a fait connaître le prix de tout ce que tous les hommes désirent dans la jeunesse et l'impossibilité d'en jouir plus longtemps; les diverses voies qui paraissent ouvertes aux

jeunes gens pour parvenir aux grandeurs, aux plaisirs, à la réputation et à tout ce qui élève les hommes leur sont fermées ou par la fortune ou par leur conduite, ou par l'envie et l'injustice des autres... Les plus heureux sont encore soufferts, les autres sont méprisés; le seul bon parti qui leur reste c'est de cacher ce qu'ils ne lui ont peut-être que trop montré. *Leur goût détrompé de désirs inutiles, se tourne vers des objets muets et insensibles ; les bâtiments, l'agriculture, l'économie, l'étude, toutes ces choses sont soumises à leurs volontés*; ils s'en approchent ou s'en éloignent comme il leur plaît; ils sont maîtres de leurs desseins et de leurs occupations; tout ce qu'ils désirent est en leur pouvoir, et s'étant affranchis de la dépendance du monde, ils font tout dépendre d'eux. » Parmi les « objets muets et insensibles » vers lesquels La Rochefoucauld se tourna, à son tour, pendant sa retraite, ce furent l'étude et le commerce des honnêtes gens qu'il chérit en particulier. Ces deux occupations ont dû accentuer la tournure grave de son esprit et approfondir, systématiser, sa connaissance des philosophes, notamment d'Epicure. La Rochefoucauld a probablement lu une des nombreuses traductions d'Epicure et de Lucrèce qui se succédèrent au cours du siècle (3).

(3) Cotin a lu devant la reine Christine et l'Académie l'invocation de Lucrèce à la nature. Le premier livre de son *Théoclée* est une exposition de l'épicurisme par l'épicurien Damis.

Molière a donné une traduction (perdue) de Lucrèce. Marolles en a également donné une traduction. Gassendi a écrit; *Vie d'Epicure*,

Grâce au témoignage du chevalier de Méré rapporté dans sa « lettre à Madame la duchesse de... » (citée intégralement dans l'appendice) nous pouvons non seulement affirmer la familiarité de La Rochefoucauld avec Epicure, mais préciser la portée exacte de l'influence d'Epicure sur notre auteur. Pourtant faut-il croire que cette influence se borne aux quelques préceptes figurant dans cet entretien? Il est vrai que c'est le seul endroit où nous trouvons La Rochefoucauld en plein acte d'allégeance envers la doctrine épicurienne, mais cela ne veut pas dire que l'Epicurisme de La Rochefoucauld se borne à ces quelques idées épicuriennes. Malheureusement, sans l'aide d'un tel contexte, d'autres affinités sont obligées d'être mises sous la rubrique de simples rencontres.

Cet entretien constitue en effet le manifeste de l'épicurisme de La Rochefoucauld. Nous ferions donc bien de l'analyser de près. Plusieurs idées importantes, dans cet entretien, ne permettent pas de douter de l'empire d'Epicure sur le moraliste. En premier lieu, La Rochefoucauld est ici complètement d'accord avec Epicure non seulement sur la notion maîtresse de l'épicurisme: à savoir que le bonheur constitue le but suprême de la vie, mais encore sur les détails de cette doctrine: la subordination de tout au but suprême, la distinction des plaisirs, l'argument plaisir-douleur, argument génial qui modifie profondément la conception du plaisir, etc. (4)

(4) Par exemple celle d'Aristippe pour qui tous les plaisirs

Après avoir entendu le chevalier de Méré défendre chaleureusement le philosophe grec qui était injustement condamné à cause de sa conviction « qu'on n'est heureux que par le malheureux, ni malheureux que par la douleur », La Rochefoucauld émet son opinion: « Je serais assez de son avis, dit-il, et je crois qu'on pourrait faire cette maxime que la vertu mal entendue n'est guère moins incommode que le vice bien ménagé. » Et cet avis il va répéter plusieurs fois. « Sur ce principe, dit-il un peu plus loin, qu'on doit souhaiter d'être heureux, les honneurs, la beauté, la valeur, l'esprit, les richesses et la vertu même, tout cela n'est à désirer que pour se rendre la vie agréable ». Vers la fin du passage il dit encore: « Ce sont les plaisirs de l'esprit et du corps qui rendent la vie douce et plaisante ».

Ainsi selon La Rochefoucauld, conformément à l'enseignement d'Epicure, la fin de la vie est le bonheur qui se réduit à « la vie agréable », la vie pleine de plaisirs.

Comme Epicure également, il subordonne tous les biens de l'existence, la vertu même à « la vie agréable ». « Sur ce principe qu'on doit être heureux, dit-il, les honneurs, la beauté, la valeur, l'esprit, les richesses et

sont égaux et à souhaiter même celui qui naît d'une chose déshonnête. « Le plaisir est un bien lors même qu'il naît d'une chose déshonnête, et le caractère honteux de la cause qui le produit n'empêche pas qu'on ne doive le considérer comme un bien ». (Hippobate, des Sectes, apud. D. L. II. 88).

P. Janet et G. Séailles: Histoire de la Philosophie, p. 268,

la vertu même, tout cela n'est à désirer que pour se rendre la vie agréable ». A la lumière de cette déclaration La Rochefoucauld apparaît comme un grand artiste de la vie, pour qui tous les biens n'ont de valeur que comme des fins servant à atteindre le but suprême de la vie.

Ensuite, dans cet entretien, La Rochefoucauld témoigne d'un sens aigu de la relativité de toutes choses. Rien n'est à ses yeux ni pur, ni parfait dans la vie; il y a toujours deux côtés à toutes les choses. A l'homme donc, en artisan de sa propre vie, de tirer le meilleur parti de ce dualisme de l'existence, d'accomplir le travail de triage et de filtrage. « Il est à remarquer, dit-il, qu'on ne voit rien de pur, ni de sincère, qu'il y a du bien et du mal en toutes les choses de la vie, qu'il faut les prendre et les dispenser à notre usage, que le bonheur de l'un naît souvent du malheur de l'autre ». Or, affirmer la possibilité de tourner les choses en notre avantage c'est proclamer le libre arbitre, c'est déclarer sa foi en la perfectibilité de l'homme. Combien loin La Rochefoucauld est ici de son déterminisme physique, de sa théorie des humeurs, qui condamne l'être inexorablement à la ligne tracée d'avance par sa propre constitution physique. C'est nullement par hasard qu'il laisse échapper ces paroles. Bien loin de là, c'est une conviction, un article de foi que nous trouvons plus nettement répété vers la fin du passage: « Notre félicité dépend assez de la fortune, dit-il, et plus encore de notre conduite ».

Comment expliquer cette déclaration de la Roçhe-

foucauld, qui semble contredire tout ce que nous savons généralement sur son compte? Comment concilier le visage classique de La Rochefoucauld déterministe, de La Rochefoucauld sceptique à l'égard des efforts humains avec celui de l'auteur de cette déclaration? Faut-il admettre que ses propos aient été retouchés ou altérés par Méré qui, comme tout le monde sait, était éminemment capable d'une telle action. (Qui ne sait les libertés qu'il a prises avec les lettres de ses nombreux correspondants?) Cela est possible, étant donné que ses lettres qu'il a commencé d'écrire vers 1645 n'ont vu le jour qu'en 1682, c'est-à-dire deux ans après la mort de La Rochefoucauld; étant donné également que beaucoup d'idées et de sentiments qu'il prête à La Rochefoucauld, dans cet entretien sont fort semblables aux siens. Par exemple, La Rochefoucauld dit: « Je ne vois rien de si beau que la noblesse du cœur et la hauteur de l'esprit; c'est de là que procède la parfaite honnêteté que je mets au-dessus de tout et qui me semble à préférer, pour l'heur de la vie, à la possession d'un royaume. » Méré exprime un sentiment analogue à l'égard de l'honnêteté. « Les meilleurs esprits des siècles passés demeurent d'accord que c'est en cela principalement que la félicité consiste et je crois qu'ils jugent bien (5).

La Rochefoucauld subordonne tout à la vie agréable. « Sur ce principe qu'on doit souhaiter d'être heureux, les honneurs, la beauté, la valeur, l'esprit, les

(5) Lettre à Mme p. 284 (Lettres éd. 1692)

richesses et la vertu même, tout cela n'est à désirer que pour se rendre la vie agréable. « Méré dit à son tour : « L'honnêteté qu'on estime tant n'est à souhaiter que parce qu'elle rend heureux ceux qui l'ont et ceux qui l'approchent ». (6). En outre, ce que rapporte Méré, sur la conception de l'honnête homme de La Rochefoucauld, rappelle singulièrement la sienne propre au même sujet. La Rochefoucauld dit que l'honnête homme est affranchi de préjugé, qu'« il ne se laisse pas empiéter aux préventions », qu'il faut faire des concessions aux coutumes du milieu sans les approuver dans son cœur, de peur d'offenser la raison universelle qui les condamne ». Tout cela constitue le refrain constant de la théorie de l'honnête homme de Méré. « La raison universelle » lui était surtout chère. Son honnête homme est un cosmopolite qui franchit les limites arbitraires des nations, qui porte ses regards au-delà des intérêts mesquins d'un pays déterminé et considère le monde entier comme sa patrie. « Il me semble, dit-il, que je suis citoyen du monde comme l'était Socrate (7).

Comment en conclure ? Ces sentiments et ces idées ainsi rapportés appartiennent-ils à La Rochefoucauld en propre ? Lui sont-ils simplement prêtés par Méré ? La question est difficile à résoudre. A la bien examiner, toutefois, nous sommes enclins à conclure à l'authenticité en gros du rapport, partant, à la validité de

(6) Lettre à Mme.... p. 174 (Lettres éd. 1692)

(7) Lettre à Mme.... p. 285 (Lettres éd. 1692)

l'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld et cela pour deux raisons. En premier lieu, le rapport de Méré atteste le grand respect qu'il éprouve à l'égard de son illustre interlocuteur. Il paraît avoir été fortement impressionné par le propos de La Rochefoucauld et il se peut qu'il dût à ce dernier une grande part de sa théorie sur l'honnêteté. « Quoi qu'il en soit, dit-il, s'adressant à Madame la Duchesse, destinataire de cette lettre, vous me donnez le moyen de me sauver de l'un et de l'autre (de manquer à sa parole de lui écrire, et de lui écrire des choses désagréables) en m'ordonnant de vous rapporter la conversation que j'eus avant-hier avec M. de La Rochefoucauld; car il parla presque toujours et vous savez comme il s'en acquitte ». A la fin de la lettre il dit: « Je l'écoutais doucement quand on nous vint interrompre, et j'étais presque d'accord de ce (sic) tout ce qu'il disait. Si vous me voulez croire, Madame, vous goûterez les raisons d'un si parfait honnête homme ».

En second lieu, même si nous admettons la possibilité de l'altération du texte, il est peu probable que Méré osât lui apporter de si importants changements ou y insérer ses propres pensées si peu de temps après la mort de La Rochefoucauld 1680 (8), nombre des amis du duc étaient encore vivants, notamment Madame de La Fayette, et un tel attentat aurait suscité une vive protestation.

8) La première édition des lettres du Chevalier de Méré était de 1682.

L'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld paraît ainsi solidement établie. Comment expliquer donc la susdite divergence entre quelques idées dans cet entretien et celles qui prévalent ailleurs, dans les *Maximes*, dans les *Réflexions morales* ou dans les *Mémoires*? C'est là la seule fois que La Rochefoucauld parle favorablement de la volonté, du pouvoir de disposer de notre vie. Nous ne trouvons pas ailleurs à travers ses écrits cette foi en l'homme, cette confiance en la volonté humaine. « Notre félicité dépend assez de la fortune et plus encore de notre conduite. » A première vue, cet accent paraît fort étrange dans la bouche de La Rochefoucauld. Nous savons comme il se complaisait généralement à bafouer la raison et le jugement. Tout ce qu'on appelle vertu n'est à ses yeux que des effets de l'humeur ou du hasard. Ce sont l'amour-propre, l'humeur et le hasard en diverses combinaisons qui gouvernent le monde. Ainsi « la persévérance », par exemple, « n'est digne ni de blâme, ni de louange parce qu'elle n'est que la durée des goûts et des sentiments qu'on ne se donne point. » Qu'est-ce que c'est que la constance du sage? Ce « n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur ». « La fortune et l'humeur gouvernent le monde », dit-il sans ambages. Quant à la volonté, « l'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre ». « L'esprit » n'est à ses yeux que « la dupe du cœur ». Bref, les termes « humeur », « fortune », « hasard », alternent sans cesse à travers ses écrits;

tantôt ils joignent leurs forces en causes alliées d'une passion ou d'une action, tantôt l'un d'entre eux prévaut sur les autres en mobile unique, de sorte que cette exception, ce panégyrique de la volonté paraît faux et inadmissible.

A quoi donc attribuer cette déviation de la norme habituelle? Reste à savoir si La Rochefoucauld en fut redevable à Epicure. La Rochefoucauld a-t-il lu les passages sur le libre arbitre de la doctrine épicurienne? Quoique partisan du hasard dans le monde extérieur, Epicure proclame la volonté humaine. Composé d'atomes libres, l'homme est libre à son tour. Il dispose donc pleinement de ses actions.

Il paraît téméraire d'attribuer cette énonciation de l'existence de la volonté à la connaissance de la part de La Rochefoucauld de cette idée épicurienne. Rien n'atteste qu'il a été au courant de cette thèse. Le rapport de Méré est si diffus et si décousu qu'aucune conclusion positive à ce sujet n'est possible. N'empêche qu'on peut dire qu'en proclamant le libre arbitre, La Rochefoucauld est bien en harmonie avec Epicure.

D'autre part il se peut bien que La Rochefoucauld n'ait fait là que suivre le courant rationaliste contemporain.

Au xvii^e siècle il y avait deux courants philosophiques qui se disputèrent le siècle — le rationalisme et, si l'on nous pardonne le terme, le sentimentalisme. En théorie, appartiennent au rationalisme Descartes, Cornille, les Précieux et Précieuses, Bossuet, Malebranche, Fontenelle et Bayle, et au sentimentalisme Saint

François de Sales, Fénelon, Racine et La Rochefoucauld. En pratique, pourtant, la ligne de démarcation est loin d'être nette et de temps à autre un rationaliste passe au camp opposé et vice versa. Les deux partis subissaient l'influence l'un de l'autre.

Ainsi le xvii^e siècle n'est pas d'un bout à l'autre aussi rationnel qu'on le donne à croire en général (9). Saint François de Sales, Pascal, Fénelon, Racine et La Rochefoucauld pourraient à eux seuls balancer toute la tendance opposée. Leur insistance continuelle sur la vie inconsciente, leur peinture minutieuse du mécanisme des sentiments intimes, des ressorts latents, qui conduisit à la conclusion, explicite chez les uns, sous-entendue chez les autres, que l'esprit est la dupe du cœur, furent capables d'ébranler les rationalistes les plus outranciers. Mais le xvii^e siècle fut le siècle d'équilibre, de compromis par excellence. Descartes lui-même reconnaît dans son *Traité des Passions de l'âme*, le grand rôle des facteurs physiques, du sang et des humeurs. De même, quoique fervent partisan de la raison, Bos-

(9) M. Fidaio-Justiniani dans son ouvrage: *Discours sur la raison classique*, par exemple, fait de la raison le trait caractéristique du xvii^e siècle. « Ce qui distingue le classique, dit-il dans le Prologue, ou ce qui le différencie de ceux qui ne sont pas classiques, c'est l'usage judicieux qu'il fait de son génie: si bien qu'on n'a pas tort de voir dans la raison — une raison instruite, exercée, toujours en éveil, — sa différence spécifique ».

suet fait sa part à la partie inconsciente de l'organisme (10).

Mais aussi rares que les rationalistes outranciers furent les partisans sans réserve des sentiments. Ainsi, tout en professant un profond scepticisme à l'égard de la raison, La Rochefoucauld fait souvent un vif éloge de la volonté. Son adhésion à la raison humaine dans cet entretien n'a donc rien d'étonnant. Une étude attentive de ses écrits révélera d'autres endroits où il parle en des termes non moins élogieux de la raison. Sa *Réflexion: De la Société*, par exemple, est fondée sur l'intérêt bien entendu, sur un art de vivre en paix avec les autres qui suppose chez l'homme la raison, le pouvoir de disposer de sa propre conduite. « Chacun veut trouver son plaisir et ses avantages aux dépens des autres. On se préfère presque toujours sentir cette différence; c'est ce qui trouble et ce qui détruit la société. Il faudra du moins savoir cacher ce désir de préférence puisqu'il est trop naturel en nous pour nous en pouvoir défaire. Il faudrait faire son plaisir de ce-

(10) « En faisant ce que je voulais, j'arrivais où je ne voulais pas ». « Je ne vois dans tout l'univers, déclare Bossuet, rien de plus indocile, ni de plus fier, ni de plus indomptable que le cœur de l'homme » cité par Fidaio-Justiniani, op. cit. p. 41.

De même dans ce passage « une ardeur inconsidérée nous jette bien avant dans l'action avant que nous en ayons assez remarqué et les suites et les circonstances; si bien qu'un conseil peu rassis, produisant des résolutions trop précipitées, il se voit ordinairement que nous errons deçà et delà plutôt que de marcher dans la droite voie ». Op. cit. p. 44.

lui des autres, ménager leur amour-propre et ne le blesser jamais ». Plus loin, dans le même essai, il recommande explicitement l'usage de la raison. « On peut être aussi en société, dit-il, avec des personnes sur qui nous avons de la supériorité par la naissance ou par des qualités personnelles; mais ceux qui ont cet avantage n'en doivent pas abuser; ils doivent rarement le faire sentir et ne s'en servir que pour instruire les autres. Ils doivent leur faire apercevoir qu'ils ont besoin d'être conduits, et les mener par la raison ».

De même dans la *Réflexion*, intitulée: « *Des goûts* » il reconnaît l'existence d'« un esprit adroit, facile, insinuant, qui sait éviter et surmonter les difficultés. Il se plie aisément à ce qu'il veut, il sait connaître l'esprit et l'humeur de ceux avec qui il traite; en ménageant leurs intérêts, il avance et il établit les siens ». « Un bon esprit, continue-t-il, voit toutes choses comme elles doivent être vues.. il les fait tourner du côté qui lui est le plus avantageux, et il s'attache avec fermeté à ses pensées parce qu'il en connaît toute la force et toute la raison ». En somme, nous pourrions dire que toute cette série de *Réflexions* (constituant au fond des préceptes à suivre en vue de l'honnêteté) suppose la perfectibilité de l'homme, le pouvoir de bénéficier de l'enseignement, bref, la raison et la volonté. Si les *Maximes* sont imprégnées du déterminisme — cet entretien avec le chevalier de Méré, ainsi que cette suite de *Réflexions*, baignent entièrement dans l'atmosphère d'optimisme rationnel.

En préconisant cette morale rationnelle, La Roche-

foucauld s'appuyait ou sur le courant rationaliste contemporain ou sur l'utilitarisme épicurien. Laquelle d'entre ces deux tendances prévalut chez La Rochefoucauld? Toute difficile qu'elle est à trancher, cette question épineuse semble se résoudre en faveur d'Epicure si nous étudions de près le fameux Entretien. Certes, ce fut une banalité à cette époque que de faire appel à la raison, au bon sens, pour bien conduire la vie.

Le culte de la raison fut dignement maintenu à tour de rôle par Descartes, Corneille, Boileau et vers la fin du siècle par Bayle et Fontenelle. Depuis la publication de l'*Art poétique* (1674) la raison annexa définitivement à ses conquêtes déjà nombreuses le domaine littéraire. Alors la littérature, la vie privée, l'amour, ainsi que les affaires s'inspiraient principalement de la raison; mais il y avait une chose qu'on tenait à soustraire au cru éclairage de l'entendement: la religion. Pour les chrétiens du xvii^e siècle les vertus conservaient encore grâce à la foi leur valeur intrinsèque et irréductible. Mais en est-il de même pour La Rochefoucauld? Nullement. A ce sujet son attitude est explicite; la vertu n'avait à ses yeux aucune valeur transcendante; elle devait servir de moyen en vue du but suprême de la vie, de savoir le bonheur. Cette attitude est éminemment épicurienne, et le contexte où Epicure est cité constamment ne sert qu'à confirmer notre argument.

S'il reste quelque doute sur l'origine de cette adhésion à la raison, les idées de La Rochefoucauld sur les plaisirs s'inspirent incontestablement d'Epicure. Tous

les deux s'attachent de tout leur cœur à la vie agréable.

Epicure fait du plaisir du ventre le fondement de sa philosophie. Bien entendu, il ne veut nullement dire que la jouissance produite par la nutrition soit la jouissance la plus parfaite, mais c'en est le principe et la racine. On est obligé, dans l'art de vivre, de passer par un plaisir inférieur pour aller à un plaisir supérieur. L'art d'atteindre le bonheur est selon Epicure une sorte de progrès ou de dialectique ascendante où chaque degré n'existerait pas sans les degrés inférieurs par lesquels on a passé. En ce sens l'inférieur précède le supérieur dont il est la condition, l'élément nécessaire. C'est dans cet esprit qu'Epicure déclara « le principe et la racine de tout bien c'est le plaisir du ventre » (11). Là-dessus La Rochefoucauld est complètement d'accord avec Epicure. Il se souscrit sans ambages au principe épicurien cité par Méré : « qu'on n'est heureux que par le plaisir, ni malheureux que par la douleur ». « Je serais, dit-il, assez de son avis ». D'ailleurs, sa vie atteste bien son adhésion totale à ce principe, comme nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage.

Mais bien loin d'être attaché sans réserves aux plaisirs du corps, La Rochefoucauld, comme Epicure, leur préfère ceux de l'esprit. « Les plus grands de l'esprit, autant que j'en puis juger dit-il dans l'*Entretien* avec Méré, c'est la véritable gloire et les belles connaissan-

(11) Athen. XII. 67. p. 456.

Guyau: La morale d'Epicure, p. 32.

ces, et je prends garde que ces gens-là ne les ont que bien peu qui s'attachent beaucoup aux plaisirs du corps. Je trouve aussi que ces plaisirs sensuels sont grossiers, sujets au dégoût, et pas trop à rechercher à moins que ceux de l'esprit ne s'en mêlent. » Ainsi La Rochefoucauld arrive à la même position qu'Epicure : la subordination des plaisirs de la chair à ceux de l'esprit.

Pourtant les arguments sont différents. Avant de poursuivre notre discussion, il faut considérer l'argument d'Epicure. Pour Epicure les plaisirs du corps ne servent que de tremplin où l'on se met pour prendre son élan. Après avoir établi les plaisirs du corps comme fondement de sa doctrine du bonheur, Epicure s'en libère. Aux plaisirs charnels Epicure préfère ceux de l'âme qui nous font jouir à la fois du passé, du présent et de l'avenir. Ainsi se distinguent la chair et l'esprit : l'une ne souffre ou ne jouit que pour le présent, tandis que l'autre souffre, jouit et pour le présent, et pour le passé et pour l'avenir (12).

Remarquons que l'argument d'Epicure n'est pas un argument d'ordre moral. Ce n'est pas parce que le philosophe grec tint les plaisirs du corps pour grossiers qu'il les abandonna en faveur de ceux de l'esprit, mais c'est plutôt parce que, en utilitariste avisé qui pénétra d'un seul coup d'œil jusqu'au fond des choses, il abandonna ce qui est éphémère en faveur de ce qui est durable et infini. Là-dessus La Rochefoucauld diffè-

(12) Diog. L. X. 137.

re d'Epicure: tandis que ce dernier envisage le problème en expert en l'art de vivre sans aucun souci moral, La Rochefoucauld le considère au point de vue moral. Cela ne veut pas dire que La Rochefoucauld affecte une morale quelconque. Rien n'est plus loin de son intention que d'afficher une attitude morale. Cela signifie simplement qu'un régime des plaisirs de la chair inspire un dégoût profond à cet honnête homme au goût raffiné, qui mettait au-dessus de tout la délicatesse de mœurs et de sentiments. « Je trouve aussi, dit-il, que ces plaisirs sensuels sont grossiers, sujets au dégoût, pas trop à rechercher, à moins que ceux de l'esprit ne s'y mêlent. » La différence entre Epicure et La Rochefoucauld se réduit au fond à ce que l'un fut païen tandis que l'autre fut si non un chrétien exemplaire, du moins un homme vivant en plein siècle chrétien. En fin de compte toutefois, l'un et l'autre s'accordent à subordonner la chair à l'esprit, quoique leur argumentation diffère.

Mais outre cette raison morale, il y en a une autre pour laquelle La Rochefoucauld renonce aux plaisirs du corps, c'est la considération de la douleur. Certains plaisirs produisent la douleur, de même que certaines douleurs produisent le plaisir. Parmi les plaisirs qui produisent la douleur, se trouvent les plaisirs du corps; « et comme les plaisirs de l'esprit, dit-il, surpassent bien loin ceux du corps, il me semble aussi que les extrêmes douleurs corporelles sont beaucoup plus insupportables que celles de l'esprit. Je vois de plus que ce qui sert d'un côté nuit d'un autre, que le plaisir fait

souvent naître la douleur, comme la douleur cause le plaisir, et que notre félicité dépend assez de la fortune et plus encore de notre conduite. » Cet argument est essentiellement le même que celui d'Epicure. Epicure établit une hiérarchie entre les divers plaisirs. Au lieu de les prendre en eux-mêmes comme Aristippe, Epicure les considère par rapport à leurs conséquences, par rapport à l'ensemble de la vie. Sous cet angle il y a certains plaisirs qui sont à rejeter parce qu'ils produisent des conséquences fâcheuses, c'est-à-dire la douleur, de même qu'il y a des douleurs qu'il vaudrait mieux supporter parce qu'elles sont suivies d'un plaisir supérieur. « Toute douleur est un mal, dit-il, et pourtant toute douleur n'est pas toujours à éviter » (13).

Et voici la formule qui résume sa doctrine : « Nous en usons avec le bien à certains moments comme avec un mal, et de nouveau nous nous servons du mal comme d'un bien » (14).

Sans aucun doute cette dialectique utilitaire fournit sa substance à l'argument de La Rochefoucauld dans sa préférence des plaisirs de l'esprit à ceux du corps.

Passons maintenant à l'examen des plaisirs de l'esprit tant vantés par les deux hommes. Parmi ce genre de plaisirs lesquels sont les plus en honneur auprès de La Rochefoucauld ?

Ce sont de son propre aveu, « La véritable gloire et

(13) Diog. L. X. 129.

(14) Ibid, 130.

les belles connaissances ». Qui ne voit là l'influence précise d'Epicure ? Il est vrai que le terme « la véritable gloire » n'est pas très précis, mais à l'aide du contexte, en nous reportant à ce passage du milieu de l'entretien où La Rochefoucauld fait l'éloge du caractère d'Epicure, nous croyons pouvoir dire qu'en parlant de la véritable gloire, c'est le caractère d'Epicure qu'il avait présent à l'esprit, c'est la gloire telle que la présentent la vie et l'enseignement d'Epicure. Quels sont les traits saillants de cette « gloire » ? D'abord, elle se montre sans artifice et d'un air simple, et naturel. Sans aucun doute, La Rochefoucauld fait allusion ici à la vie simple, calme et naturelle d'Epicure. Ensuite « la véritable gloire » se confie en elle-même; elle a pleinement confiance en elle-même; elle expose sa règle de conduite sans chercher à l'imposer. Une telle conduite s'attire naturellement beaucoup d'ennemis parce qu'elle ne se soucie ni de la critique, ni des opinions adverses. « Je ne m'étonne pas, dit-il, que ce grand homme (Epicure) ait eu tant d'ennemis ; la véritable gloire se confie en elle-même. » En outre, la morale épicurienne représente aux yeux de La Rochefoucauld la véritable gloire, parce qu'elle est douce et naturelle, parce qu'elle n'affecte aucune vertu guindée, parce que tout ce qu'il prescrit tient compte de la nature humaine. Rien ne rebute La Rochefoucauld autant qu'une doctrine prétentieuse qui vante une vertu surhumaine et qui prétend nous y conduire en brûlant les étapes nécessaires. La morale épicurienne en est tout le contraire. D'abord elle se pro-

pose pour but le bonheur, qui résulte de la somme maximum des plaisirs et de l'élimination des douleurs. Quoi de plus naturel que ce programme tout humain ! Et ensuite, non moins naturels sont les moyens pour atteindre ce bonheur ; même le plaisir du ventre n'est pas exclu. Pour La Rochefoucauld, c'est là la seule attitude admissible. La Rochefoucauld est partisan du juste milieu. « Il est à remarquer, dit-il, que la vertu fuit l'excès comme le défaut ». Mais s'il lui arrive de choisir entre l'excès de vertu et la carence de vertu, il n'hésitera pas, il optera certainement pour ce dernier, si la vie agréable est en jeu. « Peut-être qu'Aristide et Socrate n'étaient que trop vertueux et qu'Alcibiade et Phédon ne l'étaient pas assez ; mais je ne sais si pour vivre content et comme un honnête homme, il ne vaudrait pas mieux être Alcibiade et Phédon qu'Aristide ou Socrate ». Telle étant la pente de son esprit, toutes les doctrines sévères et prétentieuses qui poursuivent la vertu pour elle-même, qui prescrivent catégoriquement le sentiment du devoir, qui célèbrent la volonté humaine, lui paraissent suspectes.

A ce propos, il n'hésite pas à dire : « Mais les faux honnêtes gens, aussi bien que les faux dévots ne cherchent que l'apparence, et je crois que dans la morale, Sénèque était un hypocrite et qu'Epicure était un Saint. » Ce fut, sans doute, dans cet esprit qu'il écrivit les *Maximes*.

En résumé, « la véritable gloire » selon La Rochefoucauld se réduit à la gloire d'une vie menée suivant les préceptes et la vie d'Epicure,

De même le goût de « belles connaissances » s'inspire probablement des idées d'Epicure. Nous savons comment les sciences, surtout les sciences physiques et naturelles furent en honneur chez Epicure. On sait qu'il avait lu et commenté Démocrite et qu'une partie de ses propres écrits traite de la physique. Pour Epicure les sciences ont une grande valeur non seulement à cause de leur avantage immédiat mais à cause de la solide assurance qu'elles nous donnent qui sert à combattre efficacement en vue de l'ataraxie, les superstitions et la crainte des dieux: « L'ataraxie, dit-il, est l'affranchissement de toutes ces opinions... Si nous nous appliquons à connaître ces événements, d'où naissent le trouble et la crainte, nous en découvrirons les vraies causes, et nous nous affranchirons; car, nous connaissons les causes et des météores et de tous les autres événements imprévus et perpétuels, qui au reste des hommes, apporte la dernière épouvante » (15).

Mais toutes les sciences n'ont pour Epicure qu'une valeur utilitaire, c'est-à-dire en tant qu'elles aident l'homme à se débarrasser de la crainte du surnaturel. Il est vrai que les sciences figurent comme des plaisirs de l'esprit dans la doctrine épicurienne, mais elles ne sont pas pratiquées pour elles-mêmes. A Epicure les sciences apportent plus d'assurance intellectuelle que de jouissance et cela pour la simple raison qu'Epicure,

(15) Diog. L. X. 82.

Guyau, op. cit. p. 65.

par un remarquable esprit de système, suborne tout au but suprême : l'ataraxie, qui constitue selon lui le bonheur suprême.

De son côté La Rochefoucauld eut en grand estime « les belles connaissances ». Par la lecture et par la conversation, il a acquis une bonne connaissance historique. Sa *Réflexion sur des Événements de ce siècle*, par exemple, où défilent quelques grandes figures historiques : Marie de Médicis, Richelieu, Christine de Suède, Cromwell, Charles II d'Angleterre, Guillaume d'Orange et celle sur *Des Modèles de la Nature et de la Fortune* où il médite sur Alexandre, César, Caton, Condé et Turenne attestent une culture historique suffisante. Si par son goût des « belles connaissances » il se rattache à Epicure, il en diffère par la manière dont il apprécie la valeur des connaissances. La Rochefoucauld lut l'histoire surtout parce qu'il y prit plaisir sans l'arrière-pensée d'Epicure. Bien entendu, il avait également le souci de la valeur éducatrice de la lecture, mais il semble attacher plus d'importance à la jouissance désintéressée. Cela est explicite dans ce passage tiré de son portrait fait par lui-même. « J'aime la lecture en général ; celle où il se trouve quelque chose qui peut façonner l'esprit et fortifier l'âme est celle que j'aime le plus. Surtout j'ai une extrême satisfaction à lire avec une personne d'esprit, car de cette sorte, on réfléchit à tout moment sur ce qu'on lit et des réflexions que l'on fait il se forme une conversation la plus agréable du monde et la plus utile. » L'utile passe ici sûrement après l'agréable. La Rochefoucauld préfère une

lecture sérieuse, non seulement parce qu'elle est utile, mais parce qu'elle répond à la tournure grave de son esprit, qui ne peut éprouver l'extrême satisfaction qu'en se régaland de cette sorte de lecture. « Des belles connaissances » ne sont plus pour lui que des moyens, des étapes qui servent à atteindre le bonheur comme chez Epicure, elles forment chez lui une partie intégrante de « la vie agréable ». Malgré cette nuance, il reste dans le goût des belles connaissances de La Rochefoucauld une bonne part de l'influence d'Epicure.

D'abord, il dut, à un certain point, probablement à ce dernier le goût même pour les plaisirs de l'esprit. Ensuite le souci de l'utilité (et quoique relégué au second plan il ne le quitta jamais) est bien en conformité avec la doctrine épicurienne.

Nous avons établi ce qui est, à notre avis, la portée exacte de l'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld. Cette influence comprend quelques idées maîtresses; par exemple: « le bonheur est le but suprême de la vie; on n'est heureux que par le plaisir, ni malheureux que par la douleur; » la morale rationnelle utilitaire qui suborne tout, même la vertu, à la fin suprême de la vie: la vie agréable; l'argument dualiste plaisir-douleur, la distinction entre les plaisirs de l'esprit et ceux du corps; le goût des belles connaissances. Nous avons montré que dans les cas où les raisonnements de La Rochefoucauld diffèrent de ceux d'Epicure il arrive pourtant presque toujours aux mêmes conclusions, que la divergence de raisonnement ne relève que des circonstances, de l'influence du milieu.

En dehors de ces quelques idées, l'influence d'Epicure comporte un certain idéal de la vie et de l'enseignement du philosophe grec, sa sérénité supérieure, insensible aux censures, tout cela impressionna La Rochefoucauld au point de le gagner complètement à la cause épicurienne. Aux yeux de La Rochefoucauld, Sénèque était un hypocrite et Epicure un Saint. En ciselant ses *Maximes* destinées originalement à bafouer Sénèque et les « hypocrites » du même calibre, il avait peut-être constamment présent à l'esprit le modèle opposé qu'est Epicure.

Telle est la nature de l'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld, établie d'après ce texte où Epicure est cité et commenté d'un bout à l'autre, et où La Rochefoucauld se réclame ouvertement de son avis.

Reste à examiner si cette influence se borne à ce qui est expressément contenu dans ce texte. Jusqu'ici nous avons eu le pied sur le terrain solide, nous allons désormais nous aventurer dans le domaine des pressentiments et des déductions, ou même des conjectures. Nous avons eu affaire jusqu'ici à l'influence évidente; dorénavant il ne s'agit peut-être que de simples rencontres et de coïncidences.

B. RENCONTRES DE LA ROCHEFOUCAULD
 AVEC EPICURE SUR TROIS PRINCIPES:

- a) l'humeur
- b) le hasard
- c) l'amour-propre.

Dans le chapitre précédent nous avons établi la portée exacte de l'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld; ensuite nous avons examiné attentivement cette influence. C'est le contexte qui nous a permis de conclure à une véritable influence et non pas à de simples rencontres.

Nous allons maintenant étudier quelques idées chez La Rochefoucauld qui ne présentent pas moins d'affinités avec les idées épicuriennes que celles qui ont fait l'objet de notre analyse précédente, mais, qui ne peuvent être présentées qu'en tant que rencontres. Ce sont les théories sur l'humeur, le hasard et l'amour-propre, trois idées qui se retrouvent sans cesse dans les écrits de La Rochefoucauld.

Dans ce chapitre nous procéderons autrement que dans le précédent. Au lieu de tâcher de vérifier l'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld nous ne ferons

qu'établir des parallèles non seulement entre Epicure et La Rochefoucauld mais entre La Rochefoucauld et ses contemporains. Par là nous voulons suggérer que la possibilité de l'influence d'Epicure n'exclut nullement celle de l'influence de la pensée contemporaine (1). Nous examinerons d'abord l'idée de l'humeur.

1) L'HUMEUR

Dans la philosophie d'Epicure une grande part est faite à l'humeur.

D'après les épicuriens, l'âme est matérielle. Elle est composée d'éléments très subtils. Quels sont ces éléments ? Lucrèce y distingue un léger souffle (*aura*), la

(1) M. P. Janet dans son livre *Les passions et les caractères dans la littérature du XVII^e siècle* établit des rencontres très intéressantes entre Pascal, Bossuet et La Rochefoucauld. Ces rencontres portent sur l'ignorance de l'homme sur lui-même, sur l'hégémonie de l'amour-propre et de l'intérêt, p. 281, 293, 296. Nous citerons à titre d'exemple ce passage de Bossuet sur l'intérêt :

« La cour veut toujours unir les plaisirs avec les affaires. Par un mélange étonnant, il n'y a rien de plus sérieux, ni ensemble de plus enjoué. Enfoncez ; vous trouvez partout des intérêts cachés, des jalousies délicates qui causent une extrême sensibilité, et dans une ardente ambition, des soins et un sérieux aussi triste qu'il est vain ». p. 296.

M. P. Janet croit voir à plusieurs reprises l'influence de La Rochefoucauld sur Bossuet. « C'est encore de La Rochefoucauld, dit-il, que Bossuet s'inspire évidemment lorsqu'il dit : « L'amour-propre s'accroche à tout ; il est inépuisable en beaux prétextes ; il se replie comme un serpent ; il se déguise ; il prend toutes les formes... » p. 306.

chaleur (*calor*), l'air (*aer*). A ces trois éléments, il vient s'ajouter un quatrième (Luc. III. 243) le plus ténu, composé des atômes les plus petits et les plus lisses. C'est ce quatrième élément qui communique le mouvement et la sensibilité à l'*aura*, au *calor*, à l'*aer*, puis au sang et aux muscles. Ces quatre éléments intimement unis et mêlés sont présents à toutes les parties du corps. La chaleur est le principe du courage ; l'*aura* est le principe de la crainte, l'*aer*, le principe du calme, de l'indifférence. La chaleur domine dans le lion, l'*aura* dans le cerf, l'*aer* dans le bœuf. Chez l'homme se retrouvent ces trois tempéraments (2) et le caractère d'un individu est déterminé par l'élément qui domine. Nous allons voir que cette conception du tempérament, cette idée de l'homme se trouve affirmée avec beaucoup de conviction par La Rochefoucauld.

La Rochefoucauld envisage la vie humaine comme une succession perpétuelle de passions, où la volonté

(2) P. JANET et G. SÉAILLES. *Histoire de la Philosophie*. (Paris, Delagrave), p. 750.

Lucrèce III. v. 310-322. Traduction par De Pongerville, Paris, 1828).

Tel est l'homme lui-même, en vain par la culture
L'art s'oppose sans cesse au but de la Nature ;
Le vice est immortel dans les cœurs dépravés.
Rendez-vous équitable un tyran sanguinaire ?
D'un mortel né craintif fait-on un téméraire ?
L'exemple suffit-il à ce faible inconstant
Qui sorti de son piège, y retourne à l'instant ?
L'empire de nos sens, le goût, le caractère
Déterminent des mœurs la pente involontaire.

joue peu de rôle. « Il y a dans le cœur humain, dit-il, une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre ». « La durée de nos passions ne dépend pas plus de nous que la durée de notre vie » (3). A nos yeux toutes ces passions semblent des emportements, des accidents, des irrégularités, parce que nous ignorons le mécanisme intérieur. En vérité ce qui semble extraordinaire ne fait que suivre le cours tracé d'avance par notre caractère. « Nous ne nous apercevons pas, dit-il, que des emportements et des mouvements extraordinaires de nos humeurs et de notre tempérament, comme la violence de la colère ; mais presque personne ne s'aperçoit que ces humeurs ont un cours ordinaire et réglé qui meut et tourne doucement et imperceptiblement notre volonté à des actions différentes : elles roulent ensemble, s'il faut ainsi dire, et exercent successivement un empire secret en nous-mêmes ; de sorte qu'elles ont une part considérable en toutes nos actions, sans que nous le puissions reconnaître » (4).

Vu sous cet angle, il n'y a ni vertu, ni vice ; le mérite et le défaut ne sont désormais que de vains mots. Il n'y a pas de mérite sans volonté, sans aucun acte libre.

(3) Max. 5.

(4) Prem. pensée, 13.

Aussi : « Toutes les passions ne sont autre chose que les divers degrés de la chaleur ou de la froideur du sang » ; le matérialisme épicurien peut-il être plus explicite ?

Toutes nos actions réputées vertueuses se réduisent, à ce point de vue, à une affaire de mécanique. « La persévérance n'est digne ni de blâme, ni de louange, parce qu'elle n'est que la durée des goûts et des sentiments qu'on ne s'ôte et qu'on ne se donne point » (5). Si nous résistons à nos passions, c'est plus par leur faiblesse que par notre force. « La force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées ; elles ne sont, en effet, que la bonne et la mauvaise disposition des organes du corps ».

A propos des vieillards qui se piquent de leur sagesse, La Rochefoucauld lance cette maxime : « La folie nous suit dans tous les temps de la vie. Si quelqu'un paraît sage, c'est seulement parce que ses folies sont proportionnées à son âge et à sa fortune ». Ainsi, ce n'est point, selon La Rochefoucauld le vieillard qui a raison des folies, mais ce sont les folies qui ont quitté le vieillard.

Cette conviction amène La Rochefoucauld à expliquer par la paresse certaines actions que tiennent les autres pour vertueuses. Ainsi la modération, cette vertu tant vantée par les philosophes n'est, aux yeux de notre moraliste, qu'une attitude qui « vient du calme que la bonne fortune donne à l'humeur ». La bonté même est passée au crible chez La Rochefoucauld. « Nul ne mérite d'être loué de sa bonté s'il n'a pas la force d'être méchant ; toute autre bonté n'est, le plus sou-

(5) Max. 181.

vent, que la paresse ou impuissance de la volonté ». « Rien n'est plus rare que la véritable bonté » : ceux même qui croient en avoir n'ont d'ordinaire que de la complaisance ou de la faiblesse ». « Cette clémence dont on fait une vertu, se pratique tantôt par vanité, quelquefois par paresse, souvent par crainte, et presque toujours par toutes les trois ensemble.

La Rochefoucauld nie donc implicitement le libre arbitre. Il semble se moquer de l'homme qui « croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit ; et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement à un autre » (6). Ce que le vulgaire appelle la volonté n'est autre chose qu'une passion contraire qui remplace la passion primitive. Selon cette théorie, il n'y a aucune lutte ni entre les passions, ni entre la volonté et les passions, il n'y a qu'une succession, un défilé triomphal de passions. Cette conclusion a une importance capitale. Elle sert à marquer l'originalité de La Rochefoucauld parmi les penseurs du xvii^e siècle en général et les épicuriens en particulier.

Pour avoir fait sa part au tempérament dans les actions humaines, Epicure n'en dissimule pas moins son horreur du déterminisme sous cette nouvelle forme. C'est pour bafouer la crainte de dieux, qu'il restaure l'atomisme de Democrite, c'est pour combattre la fatalité qu'il introduit la contingence dans les phéno-

(6) Max. 43.

mènes extérieurs, ce fameux *Clinamen*, principe qui permet aux atômes de dévier de la ligne droite qui leur est imposée par leur propre pesanteur. Puisque l'homme est composé d'atômes, lui aussi est doué de ce pouvoir de dévier de la ligne tracée, d'agir librement. L'homme est donc libre selon Epicure malgré certaines prédispositions dont il dépend dans une certaine mesure. Cette liberté se fait sentir de sorte qu'elle peut, sinon effacer complètement cette première empreinte de la nature, du moins l'affaiblir considérablement.

Lucrèce affirme également ce libre arbitre en plusieurs endroits : (7, 8).

Il y a donc dans le système d'Epicure le hasard au dehors et la liberté au dedans, c'est-à-dire dans l'homme. Ces deux libertés sont des conséquences de son atomisme. Or, en empruntant à Epicure son détermi-

-
- (7) Lucrèce. II. 272-283.

Quand de chocs étrangers la force nous entraîne
Des sens désordonnés la résistance est vaine,
Mais si la volonté leur impose son frein
Tous respectent bientôt son ordre souverain
Il règne au fond des cœurs un pouvoir salutaire,
Qui réprime des sens l'erreur involontaire.
Ils ne tentent sans lui qu'un effort superflu,
Et la vie est soumise à ce maître absolu.

- (8) Lucrèce II. 290-293.

Oui, par la pesanteur l'ordre règne en tout lieux,
Mais crois que si l'esprit est libre, ingénieux,
A la déclinaison que subit la matière
Il doit sa liberté, sa force, sa lumière,

nisme physique, La Rochefoucauld ne se soucia point de cette partie du système. L'atomisme n'exerçait aucun charme sur l'homme du monde, sur cet honnête homme qui eut toute érudition en horreur. Par conséquent, ce qui n'a qu'une importance secondaire dans le système d'Epicure jouit d'une importance capitale chez La Rochefoucauld. L'idée de l'humeur en a été détachée, mise en relief sans aucune contre-partie, sans aucun correctif.

Nous avons jusqu'ici supposé que La Rochefoucauld a fait des emprunts à Epicure ou aux épicuriens, notamment à Lucrèce qui était fort en honneur au ^{xvii}^e siècle. En réalité, nous ne pouvons fournir aucune preuve précise que La Rochefoucauld soit redevable à Epicure de ce déterminisme physique. Certes l'entretien que rapporte le chevalier Méré permet de conclure à la familiarité de notre auteur avec les écrits d'Epicure, mais il n'indique pas ni la portée, ni la nature de cette influence. Nous ne pouvons donc fonder notre conjecture que sur la ressemblance frappante entre les idées d'Epicure et celles de La Rochefoucauld à ce sujet. Toutefois même si Epicure ne l'influçait pas directement, il ne laissait pas d'influer sur lui par l'intermédiaire des épicuriens et des matérialistes du ^{xvii}^e siècle, par exemple Gassendi, Bernier, Ninon de Lenclos, Saint Evremond et plusieurs écrivains traitant des passions, tels Martin Cureau de la Chambre, ami de Mme de Sablé, auteur des *Caractères des Passions*, et Nicolas Coëffeteau, auteur du *Tableau des Passions*. Nous allons maintenant passer en revue les opinions de ces person-

nages à ce sujet. Pour bien dégager l'originalité de la pensée de La Rochefoucauld, il faut l'envisager à la lumière des pensées contemporaines.

L'idée du rôle du tempérament, ou de l'humeur dans l'action était à l'état diffus à travers les siècles. Montaigne répète souvent que la vertu et la sagesse supposent une prédisposition en quelque sorte héréditaire. Il attribue dans un passage ce qu'il peut avoir de vertus au sang qu'il a reçu de son père.

« Je dois plus à ma fortune qu'à ma raison. Elle m'a fait naître d'une race fameuse en prud'homme et d'un très bon père. Je ne sais s'il a écoulé en moi partie de ses humeurs ou bien si les exemples domestiques et la bonne institution de mon enfance y ont insensiblement aidé ».

M. F. Strowski a remarqué justement que Montaigne « sous-entend à travers tout son livre que chaque homme a une forme sienne, qui résiste à l'éducation, aux circonstances, à tous les efforts.. Il attribue un pouvoir plus grand encore à la naissance, aux conditions et humeurs. Chaque homme est distinct de tous les autres » (9).

Ainsi, malgré sa prétention de peindre l'homme universel en se peignant lui-même, Montaigne met en lumière plusieurs traits qui lui appartiennent en propre. Il dit, par exemple, qu'il était né véridique et humain.

(9) STROWSKI : *La Sagesse Française*, p. 89.

Il avait par nature horreur du mensonge et de la cruauté (10).

Cette humeur particulière, ce tempérament individuel, Montaigne va le relever à plusieurs reprises à travers son livre. Dans livre III, ch. XII, par exemple, son attitude est loin du stoïcisme qui croit au pouvoir de la raison devant la mort. Montaigne était apparemment revenu de son stoïcisme en rédigeant ce chapitre, car il y réfute le pouvoir d'affronter la mort avec tranquillité. En homme désabusé il déclare que devant la mort son courage reste comme il est fait. « Fussé-je mort moins allègrement avant qu'avoir vu les Tusculanes ? (11). J'estime que non, et quand je me trouve au propre (12), je sens que ma langue s'est enrichie, mon courage de rien ; il est comme la Nature me le forgea... les livres m'ont servi, non tant d'instruction que d'exercitation » (13).

Dans l'apologie de Raymond de Sebond, Montaigne se plaît à humilier la raison en constatant l'influence énorme du corps sur l'âme. « Il est certain que notre appréhension, notre jugement et les facultés de notre âme en général souffrent selon les mouvements et les altérations du corps, lesquelles altérations sont conti-

(10) Essais: Livre II, Ch. XVII.

« Mon âme, de sa complexion, refuit la menterie et haït même à la penser ».

(11) Œuvres philosophiques de Cicéron.

(12) Devant le fait lui-même.

(13) Essais. Livre III. Ch. XII.

nuelles. N'avons-nous pas l'esprit plus éveillé, la mémoire plus prompte, le discours plus vif en santé qu'en maladie ? » — « J'ay le pied si instable et si mal assis dit-il un peu plus loin, je le trouve aysé à crouler et si prêt au branle et ma vue si dérégulée, que, à jeun, je me sens autre qu'après le repas, si ma santé me rit et la clarté d'un beau jour, me voylà honnête homme. Si j'ai un cor qui me pousse l'orteil, me voylà renfrogné, mal plaisant et inaccessible ».

Dans livre II, ch. XXV, Montaigne constate avec malice que souvent dans ses lecteurs « les maîtres font valoir pour magnanimité et force de courage, des exemples qui viennent volontiers plus de l'épaisseur de la peau et dureté des os. J'ai vu des hommes, des femmes et des enfants ainsi nés, qu'une bastonnade leur est moins qu'à moi une chiquenaude ; qui ne remuent ni langue, ni sourcil aux coups qu'on leur donne. Quand les athlètes contrefont les philosophes en patience, c'est plutôt vigueur de nerfs que de cœur ». Quelle conclusion peut-on tirer de ces citations ? C'est que dans nos actions prétendues vertueuses, il ne s'agit souvent que de l'humeur ou du tempérament. Ces actions ne nous font aucune peine parce qu'elles sont conformes à notre nature. Mais loin de faire de cette pente naturelle le seul mobile de l'action humaine, Montaigne, en sceptique avisé qu'il est, lui fait partager la prédominance avec l'éducation, avec la volonté et avec l'habitude. De l'éducation il a fait un si grand cas qu'il élaborait toute une théorie de l'éducation féconde en pensées originales. Cette foi en l'éducation, il l'émet à

maintes reprises au cours des *Essais* « Elevé en mon enfance d'une façon molle et libre et n'ayant lors même souffert nulle sujétion forcée, je suis devenu par là incapable de sollicitude et de discipline ». Dans livre I, ch. XXII, il dit : « je trouve que nos plus grands vices prennent leur pli dès notre plus tendre enfance et que notre principal gouvernement est entre les mains des nourrices ». En outre, rien ne montre mieux son éloignement du déterminisme que son souci de cultiver sa vie. La vie pour Montaigne est une œuvre d'art dont la composition exige beaucoup de soin et de volonté.

Il a dit quelque part : « J'ai mis mes efforts à former ma vie, c'est mon métier et mon ouvrage ». « Composer nos mœurs est notre office, dit-il dans livre III, ch. XIII. *De l'expérience*, non pas composer des livres et gagner, non pas des batailles et provinces, mais l'ordre et tranquillité à notre conduite ». Certes, nous ne pouvons nous écarter complètement de notre naturel et ce n'est pas là l'intention de Montaigne, mais nous sommes capables de diriger, de régler cette pente naturelle, d'atténuer les mauvaises tendances et de fortifier les bonnes, en un mot, de transformer la vie en un chef-d'œuvre digne d'admiration.

Mais passons au XVII^e siècle.

La notion de l'humeur se trouve dans le *De Admirandii Naturæ Arcanis*, de Vanini. Cet incrédule pousse son naturalisme jusqu'à déclarer que la vertu même dépend de la constitution physique, du climat, des circonstances extérieures, etc.

Or, Vanini avait de nombreuses relations importan-

tes. Il fut très goûté à Toulouse, surtout par les jeunes gens qu'il se plaisait à déniaiser, en leur apprenant ce mélange curieux de naturalisme et d'astrologie. Il leur rendit familière et séduisante ce qui était tenu, en général, pour monstrueuse : l'irreligion (14). Il fut, en outre, en étroit rapport avec Théophile de Viau à Toulouse. Sans aucun doute, un personnage comme Vanini est extrêmement important. Selon le P. Garasse, il est l'un de ceux dont les théories ont contribué à former la mentalité des libertins.

Mais ce naturalisme n'est pas le seul courant qui contribuait à la diffusion de la notion de l'humeur. A cette époque où la scolastique perdait de plus en plus son prestige en ce qui concerne la philosophie et la théologie, elle trouvait le dernier retranchement dans la médecine. Les livres d'Hippocrate et de Galien tenaient lieu de l'observation de la nature. De là l'importance accordée à l'humeur et au tempérament qui constituent les éléments principaux de cette science médicale.

La plupart des maladies n'étaient, aux yeux des médecins de cette époque que des corruptions des humeurs (15). L'humeur viciée devait être expulsée. De là le rôle capital du purgatif et de la saignée, deux remèdes souverains. Dans le discours de Mme de Sablé contre les médecins, nous nous rendons bien compte

(14) STROWSKI : *Pascal et son temps*. L. I, p. 157.

(15) RAYNAUD : *Les médecins au temps de Molière*,

comment le siècle était hanté de l'hypothèse de l'humeur. « Car on peut remarquer, qu'en quelque maladie et en quelque âge que l'on ayt, ils (les médecins) diront toujours que c'est la chaleur d'entrailles et les obstructions qui font toutes les maladies » (16), et plus loin : « Il ne m'en faut pas davantage pour épier — de bien près — ces messieurs-là en autrui, comme j'avais fait en moy-même ; et, en effet, j'ay trouvé qu'ils croyent, qu'il n'y a point de maladies qui ne soit causée de chaleur ». Mais à prêter l'oreille à cette plainte, nous croirons peut-être que Mme de Sablé était affranchie de ce préjugé. Au contraire, elle était trop de son siècle pour ne pas succomber à cette influence. Ce qu'elle sollicite, c'est la réhabilitation « des sages pratiques de leurs prédécesseurs qui consistent à échauffer quand il y a trop de froideur et rafraîchir quand il y a trop de chaleur ». Comme la médecine

(16) Cité par Ivanoff : Mme de Sablé et son salon, p. 110. La crainte aux cerfs, la félonie aux lions ou le venin aux Basilics : que si selon le dire des médecins, la joie a son siège dans la rate, le courroux au fiel, la convoitise au foie, et la crainte au cœur ; n'est-il pas plus facile de mettre l'homme à trépas, que d'arracher rien de son essence qui est autant comme changer sa nature ? » Cité par V. Miloyevitch ; La Théorie des Passions du P. Sénault et la morale chrétienne en France au xvii^e siècle, p. 92.

Le P. du Moulin dans son livre *Les éléments de la Philosophie morale* — encore cette pensée que Dieu a mis en l'homme dès son origine, même avant sa chute « un fiel plein d'ire, et une rate qui est le siège de la mélancolie ».

La Théorie des Passions, du P. Sénault, p. 103.

était alors beaucoup moins compliquée que de nos jours !

Nous allons maintenant examiner cette question chez Descartes. Les passions sont selon Descartes « des perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits (animaux) » (17).

Si les esprits animaux sont plus abondants que jamais, ils sont propres à exciter la bonté, la libéralité, l'amour ; si leurs parties sont plus fortes ou plus grosses : la confiance ou la hardiesse ; si elles sont plus égales en figure, en force, en grosseur : la constance ; si elles sont agitées : la promptitude, la diligence, le désir ; si elles sont plus égales en leur agitation : la tranquillité d'esprit.

Ainsi Descartes, qui est essentiellement un spiritualiste, semble dans sa théorie des passions donner beaucoup d'encouragement aux matérialistes en faisant dériver les passions du mouvement mécanique de l'organisme. Malebranche, son disciple le plus brillant, définira les passions comme lui : « les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang » (18). Si c'est par les mouvements des esprits animaux que

(17) *Traité des Passions*, première partie, article 27.

(18) MALEBRANCHE : *Recherche de la vérité*. Livre 5. Ch. I. p. 374. Ed. Charpentier.

nous sommes courageux, amoureux, calmes et libéraux, où est le rôle du libre arbitre ? Tout effort de choisir entre les alternatives, de délibérer sur la ligne de conduite à suivre, serait-il donc possible ?

Mais c'est dans le cas suivant que Descartes semble très rapproché de La Rochefoucauld. Descartes maintient que la même impression causée par le même objet sur la glande, produit, selon les différents hommes, différentes passions, puisque tous les cerveaux ne sont pas disposés de la même façon. Ainsi le même mouvement qui excite la peur chez les uns, fera naître chez d'autres la hardiesse. Tout se réduit donc à la disposition du cerveau. Qui ne voit pas dans cette assertion la même thèse que soutient La Rochefoucauld ? Le courage, la timidité ne dépendent que du tempérament particulier.

Mais la foi de Descartes en la volonté humaine n'est pas ébranlée par cette terrible fatalité mécanique. L'âme par sa libre volonté peut modifier le cours de ces mouvements nécessaires de causes toutes mécaniques en inclinant la glande, altérant ainsi le cours des esprits .

« L'âme par son libre arbitre peut incliner la glande et modifier ainsi le cours des esprits. Elle ne peut pas, sans doute, imprimer au cerveau des traces qui correspondent aux idées des objets imatériels, à l'idée de la perfection. Mais il suffit qu'elle se représente en elle-même et par elle-même cette idée et qu'elle connaisse, à cette mesure la perfection relative de chaque chose. Ainsi éclairée, la volonté agit sur la glande et force

à l'obéissance l'impétuosité des esprits. Elle ne les arrête pas entièrement, mais elle atténue ces impressions, elle détourne ce mouvement » (19).

Par exemple, pour combattre la peur, il faut que la raison se représente en elle-même que c'est une perfection plus grande de résister, il faut que la raison produise la passion contraire, à savoir, la hardiesse, en persuadant à l'âme que le danger n'est pas grand et que la meilleure défense c'est de se battre. Au cours de cette délibération la volonté inclinera la glande, de façon à produire, par le cours qu'elle imprime aux esprits, des traces qui correspondent à toutes ces pensées. Ces traces, à leur tour, rendent plus vives ces pensées dans l'âme. De là un mouvement des esprits contraire au mouvement précédent : la hardiesse. Mais ce procédé est un peu trop lent. Souvent l'impétuosité des esprits est telle que la volonté n'a pas le temps d'organiser sa défense. En tout cas, la volonté est capable de modifier le cours des esprits, de modifier ce déterminisme mécanique, fût-ce indirectement.

Examinons maintenant ce que pensait de l'humeur un des plus grands médecins du siècle, Martin Cureau de La Chambre, médecin ordinaire du roi, membre fondateur de l'Académie Française. La Chambre a écrit plusieurs ouvrages dont les *Caractères des Passions* est le plus connu. Dans le chapitre intitulé : « De

(19) CARREAU : Exposition critique de la Théorie des Passions de Descartes, Malebranche, Spinoza, p. 77.

la Haine naturelle et des Causes qui la produisent » il dit : « Les autres (haines) viennent des choses qui sont contraires à nos inclinations naturelles. Ainsi chaque tempérament a ses inclinations propres ; il hait ce qui lui est contraire. Ainsi, quoyque tous les vices soient odieux parce qu'ils sont contraires à la raison, c'est-à-dire, à la nature de l'homme, il y en a pourtant qui ont plus d'aversion pour les uns que pour les autres. Ceux qui sont sincères haïssent davantage le Mensonge, le Généreux, l'Ingratitude ; les vaillants, la Poltronnerie, ainsi des autres » (20).

Cureau de La Chambre ne soutient-il pas ici la même thèse que La Rochefoucauld ? Tout y est ramené au tempérament. On hait la poltronnerie parce qu'on est courageux ; on est courageux parce qu'on est né ainsi. A deux pages plus loin il approfondira cette thèse. Après avoir constaté la diversité infinie des goûts. « Nous ne prétendons pas, dit-il, rendre les raisons de toutes ces diversités, il suffit pour notre dessein, que nous disions en général, que la plus grande part de tous ces effets dépend du Tempérament, de la Coutume et de l'Imagination. Car le tempérament porte avec soi ses aversions naturelles ; un sanguin hait les divertissements sérieux, comme un mélancholique les gaiz et les enjoués ; un bilieux ne peut souffrir les humeurs lentes et paresseuses, non plus qu'un

(20) Les caractères des Passions. Amsterdam chez Antoine Michel, 1662. Livre III et IV, p. 50.

phlegmatique les ardents et les précipités ; chacun d'eux a ses couleurs, ses odeurs, ses faveurs, en un mot, ses objets fâcheux comme il en a d'autres qui lui sont agréables » (21).

Dans le chapitre intitulé : « De la Douleur », il attribue la douleur à la faiblesse, au manque de chaleur naturelle. « En effet, qui considérera d'un côté, dit-il, que les mélancholiques, les vieillards, les femmes, les malades et ceux qui ont le corps délicat, et de l'autre, que les hommes colères, les timides, les envieux, les malheureux et les misérables sont les plus sujets à ces passions, ne trouvera point de cause commune, de cette inclination commune que la faiblesse qu'ils ont ».

« On n'en peut douter, pour les premiers que l'on sait avoir peu de chaleur naturelle, qui est le principe de la force et de courage » (22).

Dans un autre ouvrage intitulé : *l'Art de connaître les hommes*, La Chambre est plus explicite : « Pour ce qui est du tempérament, tout le monde sçait que c'est la cause la plus générale et la plus évidente des inclinations ; que selon la qualité des humeurs qui dominent dans le corps, les hommes sont portés à telles et telles passions ; que les mélancholiques sont naturellement tristes et injurieux ; les bilieux, prompts et colères ; les sanguins, joyeux et affables ; les pituiteux, stupides et paresseux. Que les climats portent des hom-

(21) Op. cit. p. 52.

(22) Op. cit p. 267.

mes plus adroits et plus doux, ou plus grossiers et plus sauvages, suivant la quantité de l'air qu'ils respirent et qui cause cet effet par l'impression qu'il fait sur le tempérament. Qu'enfin, les animaux mesmes sont timides ou hardis, dociles ou farouches selon qu'ils ont le sang ou plus chaud ou plus froid, plus épais ou plus subtil » (23).

La Chambre attribue la raison pour laquelle le tempérament est la cause de tous ces effets à « la connoissance secrète qu'a l'âme des instruments dont elle se sert dans ces actions, car estant unie ou jointe, de si près, avec eux, elle en connoist la force ou la faiblesse, sçait à peu près ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas faire par leur moyen » (24). C'est une observation ingénieuse.

Mais si La Chambre confirme l'opinion de La Rochefoucauld en faisant sa part au tempérament, il fait cette réserve que le tempérament n'explique pas tout et qu'il y a aussi certaines gens chez qui l'acte vertueux est le résultat des efforts de la volonté. « Il y a des hommes qui sont naturellement enclins à l'amour, à la colère, à la justice et d'autres qui acquièrent l'inclination des vertus, à des vices, à des passions où ils n'étoient point naturellement enclins » (25).

(23) L'Art de connaître les hommes, par le sieur De La Chambre, Conseiller du Roy en ses conseils, et son médecin ordinaire. Paris, P. Rocolet, 1659, p. 91.

(24) Op. cit. p. 92.

(25) Op. cit. p. 73.

A côté de l'inclination naturelle, Cureau de La Chambre considère aussi la coutume comme un mobile des actions. Ainsi, il dit : « Ceux qui sont sincères hayssent davantage le Mensonge ; les généreux, l'Ingratitude ; les vaillants, la Poltronnerie, ainsi des autres. On peut mettre encore en ce rang des inclinations que la coutume a formées, puisque la coutume est une seconde nature » (26).

Nicolas Coëffeteau dans son *Tableau des Passions* s'accorde à quelques différences près avec la tendance générale. Lui aussi attache une grande importance à la chaleur, à la froideur du sang. Il attribue la tendance à l'amour, à l'ambition, le peu d'amour de l'argent chez les jeunes gens, à l'excessive chaleur du sang, mais il ne néglige point le rôle de l'expérience. « Et premièrement pour ce qui regarde les Passions des jeunes gens, dit-il, elles sont chaudes et ardentes à cause du sang qui bout dans leurs veines.. Toutefois, ils montrent particulièrement cette ardeur aux mouvements de l'amour auxquels leur âge, qui est en sa fleur leur donne une violente inclination qui reluit en la chaleur de leurs poursuites.

« Ils sont pareillement forts prompts aux mouvements de la Colère.. Après cela, ils sont ambitieux et aiment passionnément la gloire. Mais ils ne sont pas avarés, ny n'aiment point l'argent parce qu'ils n'ont point encore éprouvé les misères de la pauvreté.. Ils

(26) Les Caractères des Passions. Vol. 3-4, p. 50.

n'ont non plus le courage malin, mais monstrent en leurs actions plus de naïveté que d'artifice... D'ailleurs ils sont pleins de grandes espérances, tant à cause de l'excessive chaleur, qui abonde en eux, qu'aussi parce qu'ils n'ont point encore senti les injures de la fortune» (27). «Ensuite de cela ils sont vaillants et hardis tant parce qu'ils sont colères, que parce qu'ils sont pleins de bonnes espérances, car la Colère fait qu'ils ne craignent rien » (28).

A propos des vieillards, il constate que les mêmes choses, le tempérament et l'expérience, décident de leurs actions. « Ils ont le courage bas, tant à cause de la froideur de leur sang et de leur esprit, qu'à raison des calamités passées et des maux qu'ils ont éprouvés. Et pour ce sujet si ce n'est qu'ils aient quelque grain de folie, ils ne font guère de hardies entreprises et ne mettent guère leur fortune et leur honneur au hasard, mais se contentent de chercher ce qui peut les mettre à couvert de la nécessité.. Ils sont aussi timides et craintifs et accroissent encore leurs appréhensions par l'imagination et par la prévoyance, de l'avenir dont ils sont toujours en peine, ce qui procède de la froideur de leur sang : car cette froideur qui est commune aux vieillards, dispose les hommes à la crainte, au lieu que la chaleur les incline à la hardiesse » (29). Si les vieil-

(27) Tableau des Passions, p. 624-627.

(28) Op. cit. p. 628.

(29) Op. cit. p. 634.

lards sont plus miséricordieux que les jeunes gens, c'est à cause de leur impuissance, effet de l'âge. « Ils sont disposés à la miséricorde et encore plus que les jeunes gens pour diverses raisons, car les jeunes gens sont pitoyables par humanité, et les vieillards par impuissance qui, à cause de l'âge, leur fait appréhender le mal dont ils voyent les autrent accueillir, comme s'il était pendant sur leur tête » (30).

A la différence de la plupart de ses contemporains qui logent les différentes passions en des endroits différents, par exemple, la colère dans le fiel, l'amour dans le foie, la joie dans la rate, Coëffeteau met toutes les passions dans le cœur.

« Cependant il ne faut point s'étonner, dit-il, de ce que nous fondons l'irrégularité du changement que causent les passions sur le désordre que l'appétit sensitif ému par les objets sensibles jette dans le cœur ; veu que c'est chose qu'il faut tenir pour constante que cette puissance de notre âme soit l'irascible, soit la concupiscible a son siège et son domicile dans le cœur. Cela ne peut se nier au sujet de la crainte, veu que ceux qui sont saisis rappellent le sang et la chaleur autour du cœur comme au lieu où la peur exerce sa tyrannie dont ils veulent se défendre ; et veu que les animaux qui ont le cœur le plus ample et le plus large sont les plus timides d'autant que leur chaleur est plus

(30) Op. cit. p. 636.

estendue et conséquemment moins puissante pour repousser les effets de la crainte » (31).

Après avoir rapproché la pensée de La Rochefoucauld de celle d'Epicure et des différentes théories contemporaines, nous sommes en droit de signaler l'originalité de notre moraliste. A lui revient le mérite d'avoir détaché une partie secondaire de la philosophie épicurienne, de l'avoir développée d'une façon tout originale. En outre, en remplaçant la liberté par l'humeur, il se distingue de son maître, aussi bien que de ses contemporains. Parmi les théories contemporaines de l'humeur aucune ne fait de ce dernier le mobile unique des actions, ni ne détruit complètement la volonté. Comme nous l'avons déjà montré, Descartes, Cureau de La Chambre font sa part au libre arbitre ; Cureau de La Chambre et Coëffeteau mettent d'autres choses à côté de l'humeur en tant que motif des actions, celui-ci, l'expérience ; celui-là, l'habitude et la coutume. Il n'y a que La Rochefoucauld qui poursuit sa pensée sans réserve ni correctif jusqu'à sa dernière conséquence.

(31) Op. cit. Ch. I, p. 18.

Sur les sièges des Passions, voir aussi :

Pierre de Lostal dans « Les discours philosophiques de Pierre Lostal, sieur d'Estrum-Esquels est amplement traité de l'essence de l'âme et de la vertu morale », 1579.

« Et disons pour battre le fer tandis qu'il est chaud que les stoïciens cuidant dépouiller l'homme de ce que la nature lui a baillé, se peuvent aussi assortir avec ceux qui tâchent d'ôter ».

2) LE HASARD

La théorie du hasard forme une partie importante de l'épicurisme. Sur elle reposent deux affirmations d'une importance capitale à savoir : la contingence dans le monde extérieur et la liberté dans l'homme. Epicure fait dériver cette double spontanéité de ce pouvoir attribué aux atômes de dévier de la ligne verticale dans son mouvement vers le bas causé par leur propre pesanteur (32).

C'est une découverte géniale qui permet à Epicure de renverser la fatalité des lois naturelles aussi terribles que les dieux du paganisme qu'il avait déjà rendu impuissants. Grâce à ce *clinamen*, Epicure peut établir non seulement une théorie fort originale de la création, mais la contingence, le hasard dans la Nature. Puisque les animaux, les choses, les plantes sont composés d'atômes libres, ils sont libres à leur tour. Par

(32) « C'est pourquoi dans les germes des choses, il faut avouer qu'il existe également, outre le choc et outre la pesanteur, une autre cause de mouvement de laquelle nous est venue à nous-mêmes cette puissance qui nous est innée: car de rien nous voyons que rien ne peut sortir ». Traduction de Lucrèce, 283, Guyau, op. cit. p. 76.

Cicéron, d'accord avec Lucrèce, dit: « Epicure pense que par la déclinaison de l'atome, la nécessité du destin est évitée une troisième sorte de mouvement naît donc en dehors du poids et du choc, lorsque l'atome décline d'un très petit intervalle ». De fato X, Guyau, p. 77. Plus loin, il dit : « C'est par le mouvement spontané de déclinaison qu'Epicure croit possible d'éviter la nécessité du destin ». De fato 20. Guyau, p. 82,

suite de cette logique l'homme qui n'est autre chose qu'une agglomération d'atômes jouit, lui aussi, de la liberté.

Mais une nouvelle question se pose: après avoir conçu la création du monde à l'aide du hasard de la première déclinaison, Epicure laisse-t-il le monde gouverner par la nécessité ? Une fois le monde créé, cette contingence disparaît-elle ensuite laissant la place aux lois naturelles ? Quelques critiques le croient, mais M. Guyau dans sa brillante « Morale d'Epicure » ne souscrit pas à cette opinion. « Rien n'autorise expressément à croire que telle soit la pensée d'Epicure... Au contraire partout où les épicuriens parlent de la déclinaison ils la considèrent non pas comme un fait passé, comme un coup de sort, une exception fortuite qui se serait produite une fois et ne se reproduirait plus, mais comme un pouvoir très réel que conservent et les atomes et les individus formés par la réunion de ces atomes » (33). Il s'appuie pour cette déclaration sur le texte important de Lucrèce : « Nous déclinons nos mouvements sans que le temps et le lieu soient déterminés, mais comme nous y a portés notre esprit même » (34). Ainsi la spontanéité existe partout et toujours (35). Au

(33) Guyau, op. cit. p. 89.

(34) Guyau, op. cit. p. 89.

(35) Lucrèce, II, 263.

Certains critiques croient trouver dans Lucrèce une spiritualité qui contredit son matérialisme. Patin dans ses *Etudes sur la Poésie Latine* constate « une religiosité dans les poèmes

hasard se ramènent les événements extérieurs qui ne sont soumis à aucune nécessité, mais à des causes spontanées ; à notre pouvoir personnel se ramènent les événements intérieurs qui ont la liberté pour cause.

Mais si ces deux genres de liberté : le hasard dans le monde extérieur et le libre arbitre dans l'homme sont deux formes du même principe, s'ils sont tout à fait solidaires, dans la pratique ils n'en s'opposent pas moins l'un à l'autre. Le hasard extérieur dans ses diverses manifestations devient souvent pour nous une puissance hostile avec laquelle il nous faut toujours compter. Le hasard changeant et variable ne nous doit aucun compte de sa conduite ; à nous d'en profiter, d'en tirer le meilleur parti. Ce n'est pas, d'ailleurs, une puissance invincible et invariable comme l'était le destin.

Au ^{xvii}^e siècle, la notion du hasard qui amène nécessairement la négation de la providence faisait partie du bagage du libertinage. C'est par cette idée et par l'impulsion donnée à la recherche du plaisir que l'épicurisme se faisait sentir au cours du grand siècle. Les libertins de toutes nuances : épicuriens de bonne foi,

de Lucrèce et comme une notion de la providence. Il juge remarquable qu'un poème, d'où la divinité devait être absente, nous la fasse rencontrer si souvent dans ses idées de suprême sagesse, de suprême puissance, de suprême bonté, auxquelles s'élèvent en dépit de son système, matérialiste et athée, le cœur aimant et l'imagination émue du poète ». *Etudes sur la Poésie Latine*. Première partie, ch. VII.

naturalistes, athées, ou simples débauchés adoptèrent avec joie cette notion qui leur convenait à souhait. Pour ces derniers, dont l'incrédulité n'est qu'un mélange d'insouciance et de moquerie, et qui aimaient mieux le pot, la cuisine et le cabaret que la discussion philosophique, le hasard leur apportait de l'assurance et de l'encouragement ; leur enlevait le reste d'inquiétude religieuse ; il les renvoyait absolument tranquilles à leurs « impudicités plus que brutales » (36) et au « fumier de leurs ordures » (37).

Charron dans ses livres intitulés *Trois Vérités* et *Les Discours Chrétiens* distingue les attaques contre la providence en les divisant en trois catégories : les unes restreignaient l'action divine au monde céleste incorruptible, ce sont celles de la part des disciples d'Aristote ; les autres retiraient de la providence les choses nécessaires soumises au destin, les naturelles qui dépendent de la Nature, les fortuites qui appartiennent à la Fortune, et les libres qui sont réservés au libre arbitre ; d'autres, émettant une opinion moins arrêtée, accordaient que Dieu dispose de tout en gros par l'action des lois cosmiques, mais sans s'abaisser au détail. Ainsi ces attaques étaient faites au nom de plusieurs principes : Aristote, Epicure, le déterminisme, le destin et le hasard.

Au cours du siècle les ouvrages consacrés à la dé-

(36) P. Garasse. *Doctrine curieuse*, p. 489.

(37) Ibid., p. 954.

fense de la providence se multipliaient. Dans ces ouvrages apologétiques les partisans du hasard reçoivent de rudes coups, ils sont qualifiés de tous les noms infâmes. Dans les psaumes de Racan ce sont le doute à l'égard de la providence, la croyance à la fortune de la part des esprits forts de son temps qui sont relevés et vitupérés impitoyablement.

Ils disent que le sort règne seul dans les cieux,
Que les foudres sur nous tombent à l'aventure;
Ils disent que la crainte est mère des faux dieux,
Et n'en connaissent point d'autres que la Nature (38).

Ces libertins vont jusqu'à douter de l'efficacité de la prière.

Couvre de honte ces infâmes
Qui reprochent aux bonnes âmes
Qu'on te prie inutilement (39).

C'est surtout dans le psaume LXI qu'il se montre un âpre ennemi des partisans du hasard. C'est une attaque ouverte contre les épicuriens.

L'insensé qui se plonge en l'ordure des vices
Pour jouir librement de ses sales délices, [pas,
Dit qu'on craint sans raison, ce qu'on ne connaît
Et que s'il est un Dieu, ce n'est qu'une puissance,
Qui sans affection, comme sans connaissance,
Voit les biens et les maux que l'on fait icy-bas (40).

(38) Psaume I. (Ed. de Latour, II, p. 33).

(39) Psaume XXX, *ibid.*, p. 97.

(40) Psaume LXI, *ibid.*, p. 165,

Il y a d'autres ennemis déclarés des épicuriens qui ne leur pardonnent jamais cette notion du hasard, par exemple, ce P. Dauxiron qui a consacré un chapitre entier contre ceux qui nient la providence, contre ces « sangliers d'Epicure et bêtes puantes » dans son *Ly-déric* (1633).

L'abbé Cotin dans son *Théoclée* (1646) sur un ton plus doux et plus conciliant s'attaque au hasard des épicuriens en faveur de la providence. Dans ce livre, le parti de la providence est soutenu par Gélaste, homme de cour et de bon goût, par Théoclée, apologiste, et par Lysis, disciple d'Epictète. Damis expose dans le premier livre la théorie d'Epicure : le monde fut créé par hasard, c'est-à-dire par le « clinamen » des atomes, mais il subsiste en suivant les lois de la nature qui sont régulières et inviolables. Il conclut que puisque ce hasard a produit l'ordre et la régularité, il ne diffère guère de la providence. Il est évident que l'abbé Cotin a bien lu Lucrèce et qu'il a profité des velléités et des contradictions de l'auteur latin pour établir l'existence de la providence.

Pour Cotin le monde ne peut être mieux. Tout a été prévu, réglé et ordonné par la providence de sorte que même le mal n'est pas au fond le mal, si nous considérons l'ensemble des choses. Ce sont Lysis et Théoclée qui expliquent et, pour ainsi dire, justifient le soi-disant mal. Leur explication peut être résumée ainsi : en premier lieu, le mal est une nécessité de l'existence de l'humanité, il est comme inné dans la nature hu-

maine, puisque la créature doit être inférieur au créateur : Dieu.

« Pour moy, je ne m'estonne non plus de veoir faillir ce qui n'est point infaillible, que de voir mourir ce qui n'est point immortel ». (Lysis, première partie, p. 32-35) ; en second lieu, le mal est résultat nécessaire de la pluralité. Le monde ne peut exister que par la multiplicité des êtres, ce qui implique « déchet de l'unité. L'estre s'affaiblit en se divisant » (Lysis, deuxième partie, p. 63-70). Ensuite le succès des méchants de ce monde n'affaiblit pas la thèse de la providence ; ils n'échappent pas à la punition inévitable du crime qui est le remords même s'ils parviennent à éviter la punition matérielle.

Il y a encore d'autres défenseurs de la providence et d'autres détracteurs de l'influence du hasard, tels que Balzac, dont le *Socrate Chrétien* est imprégné de l'idée de la providence (41), Bardin et Yves de Paris.

Pour les véritables épicuriens, ceux qui le sont de bonne foi, dont les querelles religieuses ne firent que grossir le nombre, cette hypothèse du hasard tenait une grande place dans leur philosophie. Pour la preuve de sa popularité nous n'avons qu'à consulter Bossuet entre autres, qui déclare : Il y a en premier lieu les athées et les libertins, qui disent ouvertement que les choses vont au hasard et à l'aventure, sans ordre, sans gouvernement, sans conduite impérieuse : insensés, qui

(41) Sabrié. *Les Idées religieuses de Balzac*, p. 101-107.

dans l'empire de Dieu, parmi ses ouvrages, parmi ses bienfaits, osent dire qu'il n'est pas, et ravir l'être à Celui par lequel subsiste toute la nature » (42). Il se trompait probablement en jugeant ce genre de libertins peu nombreux. « La terre porte peu de tels monstres, dit-il, les idolâtres mêmes et les infidèles les ont en horreur; et lorsque dans la lumière du christianisme on en découvre quelqu'un, on en doit estimer la rencontre malheureuse et abominable ». Si les libertins qui croyaient au hasard avaient été peu nombreux, il n'y aurait pas eu tant d'ouvrages destinés à la défense de la providence, comme nous allons le montrer. Cette attaque acharnée contre la providence, Bossuet nous la confirme en déclarant que de toutes les professions divines « celle qui a été exposée à des contradictions les plus opiniâtres, c'est sans doute cette providence éternelle qui gouverne les choses humaines » (43). Bossuet voit dans cette attaque le désir de la part des libertins « d'entretenir dans l'indépendance une liberté docile ».

Au cours du siècle Bossuet a fait de fréquentes allusions à cette révolte de la part des libertins et des épicuriens. Ainsi dans son sermon sur la Providence (1662) il s'acharne à soutenir la vérité de la providence contre la négation des esprits forts qui « déclarent la guerre

(42) Sermon sur l'endurcissement, Avent de Saint-Germain, Premier dimanche, 1^{er} décembre 1669. Premier Point. Bibliothèque fr. Plon, p. 249.

(43) Premier sermon sur la providence (II. 153) 1656.

à la Providence divine et qui ne trouvent rien de plus fort contre elle que la distribution des biens et des maux qui paraît injuste, irrégulière, sans aucune distinction entre les bons et les méchants». Dans son Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre (1670) il croit plus prudent de ne pas trop rabaisser l'orgueil des hommes parce que le mépris de soi les laissera la proie au libertinage. « Il ne faut pas permettre à l'homme de se mépriser tout entier, de peur que, croyant avec les impies que notre vie n'est qu'un jeu où règne le hasard, il ne marche sans règle et sans conduite au gré de ses propres désirs ».

Mais le terme « fortune » ou « hasard » est d'une très ancienne origine. Il est dans presque toutes les bouches. Quand nous parlons des événements qui nous surprennent, dont nous ignorons complètement les causes, et qui paraissent donc arbitraires, capricieux et bizarres, nous les attribuons à la fortune ou au hasard. Ainsi tout ecclésiastique qu'il fut, Bossuet n'en employait pas moins ces termes. La fortune et le hasard, se trouvent souvent à travers les sermons et les Oraisons funèbres. A maintes reprises le hasard y figure à côté de la providence. Or, si le hasard existe, la providence n'est pas et vice versa. Les deux principes s'excluent nécessairement. Dans le passage suivant, où Bossuet néglige les conséquences de sa remarque, où il sous-entend que la fortune n'est autre chose qu'un instrument de la providence (dans ce cas le terme « fortune » perd sa signification). « Dans cette inconstance des choses humaines et parmi tant de différentes agitations

qui nous troublent ou qui nous menacent; celui-là me semble heureux qui peut avoir un refuge. Et sans cela, chrétiens, nous sommes trop découverts aux attaques de la fortune pour pouvoir trouver du repos... et c'est pourquoi je ne vois point d'homme sensé qui ne se destine un lieu de retraite, qu'il regarde de loin, comme un port dans lequel il se jettera, quand il sera poussé par les vents contraires. Mais cet asile que vous vous préparez contre la fortune, est encore de son ressort, et si loin que vous puissiez étendre votre prévoyance, jamais vous n'égalerez ses bizarreries: vous penserez vous être muni d'un côté, la disgrâce viendra de l'autre; vous aurez tout assuré aux environs, l'édifice manquera par le fondement; si le fondement est solide, un coup de foudre viendra d'en haut, qui renversera tout de fond en comble.

.....Mes frères, vous n'avez point de sauvegarde de la fortune » (44). De telles références générales à la fortune sans aucune trace de l'influence de l'épicurisme abondent dans la littérature du dix-septième siècle et, à vrai dire, dans la littérature de tous les temps.

Mais quand nous étudions cette notion chez La Rochefoucauld nous verrons qu'il l'entend autrement que Bossuet. La Rochefoucauld ne prend pas le hasard dans son sens général. Il semble attacher au hasard toute la signification du philosophe grec. C'est une con-

(44) Sermon sur l'enfant prodigue, second point. Carême de Saint-Germain, 31 mars 1666.

ception toute païenne qui nie tout ordre, toute surveillance d'une puissance supérieure :

« La fortune et l'humeur gouvernent le monde, » dit-il. Si pour la plupart des chrétiens la fortune est une puissance inférieure qui s'incline devant l'idée de la providence, chez La Rochefoucauld cette force aveugle prend des proportions énormes; seule avec l'humeur elle règne dans le monde. Heureux ceux qu'elle favorise et malheur à ceux qu'elle néglige. « Le bonheur et le malheur des hommes ne dépendent moins de leur humeur que de la fortune ». « La fortune tourne tout à l'avantage de ceux qu'elle favorise ».

L'humeur, ce principe auquel La Rochefoucauld attache (nous l'avons vu) beaucoup d'importance, sera rendue impuissante sans le concours que lui apporte la fortune; ses dons, quelque merveilleux qu'ils soient, ne sauraient produire leurs effets, si la fortune ne lui vient pas en aide. « Quelques grands avantages que la nature donne, ce n'est pas elle seule, mais la fortune avec elle qui fait les héros ». « La nature fait le mérite et la fortune le met en œuvre ». « Quoique les hommes se flattent de leurs grandes actions elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais les effets du hasard ». Mais la fortune ne détruit pas les dons, les traits du caractère qui ont été empreints en nous par l'humeur, elle se borne à les mettre en valeur, à les exhiber à l'approbation des autres. « La plupart des hommes ont comme les plantes des propriétés cachées que le hasard fait découvrir ». Elle peut détruire

nos biens, mais non pas notre caractère. Si La Rochefoucauld dit dans une maxime: « Notre sagesse n'est pas moins à la merci de la fortune, que nos biens »; il ne veut pas dire que la fortune fait le sage, mais qu'elle contribue à la réalisation, à l'épanouissement de la sagesse qui est un trait fixé d'avance par l'humour.

Mais si la fortune favorise les uns et néglige les autres, si elle fait des uns des héros et laisse les autres dans l'obscurité, en général elle exerce son influence discrètement sans bousculer, sans harceler les individus visés. Elle leur laisse ainsi l'occasion de mettre en valeur leur habileté, leur clairvoyance et leur persévérance. « Pour être un grand homme il faut savoir profiter de toute sa fortune ». « Il faut gouverner la fortune comme la santé; en jouir quand elle est bonne, prendre patience quand elle est mauvaise, et ne faire jamais de grands remèdes sans un extrême besoin ». Mais parfois la fortune se fait sentir un peu brusquement de sorte qu'elle nous laisse confus et embarrassés. « Lorsque la fortune nous surprend, dit-il, en nous donnant une grande place, sans nous y avoir conduits par degrés, ou sans que nous y soyons élevés par nos expériences, il est presque impossible de s'y bien soutenir et de paraître digne de l'occuper ».

Si la fortune n'affecte guère notre caractère elle ne laisse pas d'influer sur nous par l'intermédiaire des événements. Dans le monde extérieur, c'est la fortune qui préside aux écroulements des empires, aux révolutions politiques, aux cataclysmes et aux tremblements de

terre. La fortune nous paraît capricieuse et bizarre, soumise à aucune loi, c'est ce qui lui vaut l'épithète d'« aveugle ». C'est à ceux à qui elle refuse ses faveurs qu'elle paraît plus aveugle que jamais. « La fortune ne paraît jamais si aveugle qu'à ceux, à qui elle ne fait pas de bien. »

Jusqu'ici la notion de la « fortune » de La Rochefoucauld est bien en accord avec celle d'Epicure. Comme le philosophe grec il proclame la contingence, la spontanéité dans le monde extérieur, la fortune comme une force neutre qui tantôt opère en faveur, tantôt à l'encontre de l'humanité. Pourtant il se distingue d'Epicure par sa croyance à l'hégémonie du tempérament dans l'homme. Par là il rompt avec la logique de la philosophie épicurienne qui, en accordant la liberté aux phénomènes extérieurs, ne peut refuser à l'homme le libre arbitre. Comment expliquer cette distinction autrement que par l'atomisme. C'est l'atomisme qui détermine la solidarité du monde extérieur et de l'homme chez Epicure. C'est son atomisme qui lui permet de faire dévier le libre arbitre de la contingence extérieure. Or, en adoptant l'idée épicurienne du hasard La Rochefoucauld ne se soucie point de l'atomisme. C'est là le point de scission, d'où partent les différences des deux systèmes. Nous discuterons plus tard en détail les rapports entre la fortune et l'humour.

Il est difficile de conclure, si La Rochefoucauld tient à cette idée du hasard par malice ou par conviction. Certains croient y voir à la fois une revanche que pre-

naît La Rochefoucauld de ses ennemis et de ses rivaux, et une justification ingénieuse de ses défaites politiques, de son obscurité dans la vie active. On aime à croire que les maximes sont un jeu d'esprit, un passe-temps de salon, où La Rochefoucauld s'engageait par le désir de briller et de plaire, un peu aussi par malice, mais nullement par souci philosophique.

Quoiqu'il en soit, nous croyons pouvoir montrer, comment cette idée du hasard est chère à La Rochefoucauld, et qu'il domine non seulement les Maximes, mais « les Mémoires » qui, tout le monde en conviendra, est un ouvrage sobre et sérieux. Nous n'en citerons que quelques passages à titre d'exemple.

« Cette affaire (il s'agit de la querelle entre le duc de Brissac et La Rochefoucauld) qui apparemment devait avoir tant de suites, finit, ce qui pouvait le plus contribuer au désordre; car le coadjuteur évita de retourner au Palais, et ainsi ne se trouvant plus où était M. le Prince, il n'y eut plus lieu de craindre un accident facile à celui qui avait été si près d'arriver. Néanmoins, comme la fortune règle les événements plus souvent que la conduite des hommes, elle fit rencontrer Monsieur le Prince et le Coadjuteur dans le temps qu'ils se cherchaient le moins, mais dans un état, à la vérité, bien différent de celui où ils avaient été au Palais. » En une autre rencontre: « Après cette victoire, le cardinal qui s'était avancé jusqu'à Rethel, retourna à Paris comme en triomphe, et parut si enflé de cette prospérité qu'il renouvela dans tous les esprits le dégoût et la crainte de sa domination. On remarqua alors que

la fortune disposa tellement de cette bataille, que M. de Turenne qui l'avait perdue, devint nécessaire aux Espagnols et eut le commandement de leur armée ».

En une autre occasion il loue l'habileté du cardinal Mazarin, qui sut toujours profiter de la fortune. Cette observation ne confirme-t-elle pas la maxime citée plus haut: « Pour être un grand homme il faut savoir profiter de la fortune? » Voici le passage: « Je ne puis pas dire si ce fut son habileté qui lui fit inventer les moyens qu'on employa contre la liberté de M. le Prince; mais au moins puis-je assurer qu'il se servit adroitement de ceux que la fortune lui présenta pour vaincre les difficultés qui s'opposaient à un dessein si périlleux ».

3) L'AMOUR-PROPRE

Ce mot qui signifie actuellement l'opinion avantageuse de soi ou le sentiment souvent excessif qu'on a de sa dignité, eut au dix-septième siècle, un sens beaucoup plus large. Au dix-septième siècle l'amour-propre ou l'amour de soi-même (les deux termes étaient interchangeables) signifia un sentiment qui rapporte tout à soi-même; il comprend toutes les tendances égoïstes qui distinguent le moi et l'autrui: non seulement orgueil, vanité, intérêt, ambition, jouissance corporelle et intellectuelle, mais repentir et scrupule morale excessive. Les écrivains religieux inspirés évidemment

de Saint Augustin (45) opposèrent l'amour-propre à l'amour de Dieu et tinrent celui-là pour l'effet naturel de la chute. (46).

Puisque la plupart des écrivains qui traitèrent de l'amour-propre au ^{xvii}^e siècle furent ou des gens d'église ou fort inspirés du christianisme le terme évoquait presque toujours une nuance religieuse. L'amour-propre est devenu un principe qu'on opposait volontiers à la charité. Cela explique, en grande partie la tendance contemporaine à voir dans les *Maximes* un ouvrage

(45) Deux amours ont bâti deux cités : l'Amour de Dieu, la cité de Dieu, jusqu'au mépris et contemnement de soi-même; l'Amour de soi, la cité du diable, jusqu'au mépris et contemnement de Dieu. (S. Aug. lib. 4, civit. cap. 28).

(46) « Les contraires se connaissent l'un par l'autre : l'injustice de l'amour-propre se connaît par la justice de la charité, dont l'amour-propre est l'éloignement et la privation. Saint Augustin les définit toutes deux en cette sorte : La charité, dit ce saint, c'est l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même ; et au contraire la cupidité est l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu ». Bossuet : *Traité de la concupiscence*, ch. XII. Pour Bossuet l'amour-propre est la racine de l'orgueil (chapitre XI du traité de la concupiscence est ainsi intitulé : De l'amour-propre qui est la racine de l'orgueil) et l'orgueil a, selon lui, deux effets principaux, dont l'un est de vouloir en tout exceller au-dessus des autres ; l'autre est de s'attribuer à soi-même sa propre excellence. V. le début du chapitre XVI, op. cit.

V. aussi l'opposition de ces deux amours chez le P. Laurent, de Paris, dans son ouvrage « *Le palais de l'amour divin entre Jésus et l'âme chrétienne*. (1613), p. 1109.

chrétien ou qui prépare les gens pour le christianisme (47).

Mais La Rochefoucauld ne fut nullement un écrivain religieux. Sa définition de l'amour-propre, la plus compréhensive et la plus pénétrante, est singulièrement dénuée d'influence religieuse. « L'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens; il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étranges que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. Rien de si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites: ces souplesses ne se peuvent représenter; ses transformations passent celles des métamorphoses et ses raffinements ceux de la chimie. On ne peut sonder la profondeur

(47) « Mais quand on le lit avec un peu de cet esprit pénétrant qui va bientôt jusqu'au fond des choses, pour y trouver le fin, le délicat, et le solide, on est contraint d'avouer ce que je vous déclare, qu'il n'y a rien de plus fort, de plus véritable, de plus philosophe, ni même de plus chrétien... c'est une satire très forte et très ingénieuse de la conception de la nature par le péché originel, de l'amour-propre et de l'orgueil, et de la malignité de l'esprit humain qui corrompt tout, quand il s'agit de soi-même, sans l'esprit de Dieu ». Lettre adressée à Madame la duchesse de Schomberg. Extrait des Portefeuilles de Vallant, auteur inconnu.

V. aussi cette lettre à Madame de Sablé dans la même collection, dont cet extrait : « On pourrait dire que le chrétien commence où votre philosophe finit »,

ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là, il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et détours. Là, il est souvent invisible à lui-même; il y conçoit, il y nourit, il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines; il en forme de si monstrueuses que, lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît ou il ne peut se résoudre à les avouer. De cette nuit qui le couvre, naissent les ridicules persuasions qu'il a de lui-même; de là viennent ses erreurs, ses ignorances, ses grossièretés et ses niaiseries sur son sujet; de là vient qu'il y croit que ses sentiments sont morts lorsqu'ils ne sont qu'endormis, qu'il s'imagine n'avoir plus envie de courir dès qu'il se repose, et qu'il pense avoir perdu tous les goûts qu'il a rassasiés: mais cette obscurité épaisse, qui le cache à lui-même, n'empêche pas qu'il ne voie parfaitement ce qui est hors de lui; en quoi il est semblable à nos yeux, qui découvrent tout, et sont aveugles seulement pour eux-mêmes. En effet, dans ses plus grands intérêts et dans ses plus importantes affaires, où la violence de ses souhaits appelle toute son attention, il voit, il sent, il entend, il imagine, il soupçonne, il pénètre, il devine tout, de sorte qu'on est tenté de croire que chacune de ses passions a une magie qui lui est propre. Rien n'est si intime et si fort que ses attachements, qu'il essaye de rompre inutilement à la vue des malheurs extrêmes qui le menacent. Cependant il fait quelquefois, en peu de temps et sans aucun effort, ce qu'il n'a pu faire avec tous ceux dont il est capable dans le cours de plusieurs années; d'où l'on pouvait

conclure assez vraisemblablement que c'est par lui-même que ses désirs sont allumés, plutôt que par la beauté et par les mérites de ses objets; que son goût est le prix qui les relève et le fard qui les embellit; que c'est après lui-même qu'il court et qu'il suit son gré, lorsqu'il suit les choses qui sont à son gré. Il est de tous les contraires, il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux: il a différentes inclinations, selon la diversité des tempéraments qui le tournent et le dévouent tantôt à la gloire, tantôt aux richesses, et tantôt aux plaisirs. Il en change selon le changement de nos âges, de nos fortunes et de nos expériences: mais il lui est indifférent d'en avoir plusieurs, ou d'en avoir qu'une, parce qu'il se partage en plusieurs et se ramasse en une quand il le faut et comme il lui plaît. Il est inconstant, et outre les changements qui viennent des causes étrangères, il y en a une infinité qui naissent de lui et de son propre fonds. Il est capricieux, et on le voit quelquefois travailler avec le dernier empressement et avec des travaux incroyables à obtenir des choses nuisibles, mais qu'il poursuit parce qu'il les veut. Il est bizarre et met souvent toute son application dans les emplois les plus frivoles; il trouve son plaisir dans les plus fades et conserve sa fierté dans les plus misérables. Il est dans tous les états de la vie et dans toutes les conditions; il vit partout et il vit de tout, il vit de rien, il s'accommode des choses et de leur privation; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre; il entre dans leurs desseins; et ce qui est admi-

nable, il se hait lui-même avec eux, il conjure sa perte, il travaille lui-même à sa ruine; enfin il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. Il ne faut donc pas s'étonner s'il se joint quelquefois à la plus rude austérité, et s'il entre si hardiment en société avec elle pour se détruire, parce que, dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre. Quand on pense qu'il quitte son plaisir, il ne fait que le suspendre ou le changer, et lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe dans sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation. La mer en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements».

Ainsi l'amour-propre signifia au ^{xvii}^e siècle plus que le sentiment de la dignité de soi qui constitue son acception actuelle, mais la conscience de soi avec toutes ses implications bonnes et mauvaises: instinct de conservation, orgueil, vanité, ambition, jouissance physique et morale, remords, indignation etc. En somme c'est le principe même de la personnalité.

L'idée que l'amour-propre est le but des actions humaines est si non banale, du moins une des plus rebattues au ^{xvii}^e siècle. Les pères de l'Eglise ne cessent de répéter que toute action qui ne s'inspire pas de l'amour de Dieu est motivée par l'amour-propre. St-Augustin dit que « deux amours ont bâti deux cités: l'amour de

Dieu — la cité de Dieu, jusqu'au mépris et contemnement de soi-même; l'amour de soi — la cité du diable, jusqu'au mépris et contemnement de Dieu» (48). Ces deux amours ne peuvent subsister côte à côte dans le cœur humain, ils s'excluent nécessairement. Pour les hommes non touchés de la grâce, l'amour-propre est l'état naturel, en conformité avec sa nature corrompue, effet du péché originel.

Presque tous les théologiens et les philosophes chrétiens se mettent d'accord sur ce point. Saint-François-de-Sales au lieu de tenter l'impossible, c'est-à-dire, au lieu de tâcher d'étouffer nos mauvaises passions, nous conseille de les rendre utiles, en les soumettant à la charité. Il constate que l'amour-propre «ne ment jamais qu'avec nous et vit toujours avec nous». Pourtant d'après lui il nous est possible de devenir saints, même avec cet amour exécration et détestable «qui est issu du péché et tend perpétuellement au péché» (49).

Comme la plupart des philosophes chrétiens, Bossuet admet le grand rôle de l'amour-propre dans les actions humaines. Quoi de plus pénétrant que cette peinture de l'orgueil dans son *Traité de la Concupiscence*: «L'orgueil est une dépravation plus profonde qu'on ne pense. Par elle l'homme livré à lui-même, se regarde lui-même comme un dieu, par l'excès de l'amour-propre». «Etre superbe, dit Saint Augustin, c'est en laissant le

(48) S. Aug. lib. 4. civit. cap. 28.

(49) *Traité de l'amour de Dieu*, p. 507.

bien et le principe commun auquel nous devons nous être attachés, qui n'est autre que Dieu, se faire soi-même son bien et son principe, ou son auteur, c'est-à-dire, se faire son dieu ». Il continue dans le même chapitre: « Il (ce vice) a pénétré jusqu'à la moelle de nos os, et toute notre âme en est infectée. Voilà, en général, ce que c'est cette troisième concupiscence que Saint Jean appelle l'orgueil et il ajoute l'orgueil de la vie, parce que toute la vie en est corrompue, c'est comme le vice radical où pullulent tous les autres vices; il se montre dans toutes nos actions; mais ce qu'il y a de plus mortel, c'est qu'il est la plus secrète comme la plus dangereuse partie de notre cœur » (50). Poursuivant son réquisitoire, Bossuet dresse un portrait peu favorable de l'amour-propre qui présente l'homme sous des couleurs plus désavantageuses que dans les *Maximes* de La Rochefoucauld. « Quiconque n'aime pas Dieu, n'aime que soi-même, uniquement occupé de sa propre volonté et de son plaisir, n'est plus soumis à la volonté de Dieu et demeurant incapable d'être touché des intérêts d'autrui, il est non seulement rebelle à Dieu, mais encore insociable, intraitable, injuste, déraisonnable envers les autres, et veut que tout serve non seulement à ses intérêts, mais encore à ses caprices ». Bossuet note avec la même intransigeance la part de l'orgueil, de l'amour-propre dans les âmes même les

(50) Le Traité de Concupiscence, ch. XI. De l'amour-proprie qui est la racine de l'orgueil.

plus épurées, chez les ecclésiastiques, par exemple, à qui « l'ambition, les cabales, les brigues, les secrètes sollicitations, les promesses, les pratiques les plus criminelles ne sont pas étrangers » (51). Dans ch. XIII les hypocrites et les faux dévots qui tournent à leur propre gloire les œuvres qui appartiennent à la véritable vertu n'échappent pas à son réquisitoire. « Ceux qui parmi les païens ou parmi les juifs ou même par le dernier aveuglement parmi les chrétiens ont été justes, équitables, tempérants, cléments pour se faire admirer des hommes ».

Ainsi Bossuet fait le procès de toutes les actions humaines qui ne sont pas animées par l'amour de Dieu. Il est difficile d'échapper à ses reproches et de justifier une action à ses yeux, tant son coup d'œil est pénétrant et perspicace. Même celui qui rend grâce à Dieu est suspect aux yeux de ce grand prélat; l'âme a une pente à s'attribuer tout le bien qu'elle a, si elle rend grâce « c'est à la manière de ce pharisien qui dit à Dieu: « Je vous rends grâces », et qui s'attribue à soi-même de rendre grâces; ou si elle surpasse ce pharisien qui se contente de rendre grâces, sans rien demander et qu'elle demande à Dieu son secours, elle s'attribue encore cela même et s'en glorifie, elle se glorifie de cela même et fait renaitre l'orgueil dans la pensée qu'elle a de l'avoir vaincue.. O, malheur de

(51) Traité de la Concupiscence, ch. XVI.

l'homme, où ce qu'il y a de plus épuré, de plus sublime, de plus vrai dans la vertu, devient naturellement la pâture de l'orgueil! et à cela quel remède, puisque encore on se glorifie du remède même? En un mot, on se glorifie de la connaissance qu'on a de son indigence et de son néant et que les retours sur soi-même se multiplient jusqu'à l'infini» (52).

Cette méfiance à l'égard de la nature humaine, ce scepticisme au sujet du désintéressement de l'homme mène à une attitude religieuse très arrêtée. Pour Bossuet l'homme devient pieux par le souci du salut personnel et non pas par le pur amour de Dieu.

Il ne cherche donc pas à anéantir l'amour-propre chez ses ouailles, ce qui est impossible sauf dans le cas d'un homme touché de la grâce, mais à se servir de l'intérêt personnel comme le fondement sur quoi bâtir le sentiment religieux. Esprit solide et rationnel, il se méfie de tout mysticisme et ne recommande aucun effort qui dépasse les limites de la nature humaine. Cette attitude lui valait le reproche de Fénelon qui qualifiait sa doctrine de «mercenaire».

A l'encontre de Bossuet, Fénelon croyait l'homme capable d'aimer Dieu d'un amour désintéressé, sans aucun retour sur soi, sans cette arrière-pensée de salut personnel. Cet amour pur, sans mélange d'amour-propre, ne paraît-il pas une pure chimère? Fénelon admet que

(52) Traité de la Concupiscence, ch. XXI.

dans l'ordre profane cet amour est une chimère, mais il déclare que pour les initiés l'amour pur pour Dieu est possible. « Dans les peintures qu'on nous fait des passions nobles, l'on ne s'intéresse aux héros qu'autant qu'ils s'exposent à périr pour ce qu'ils aiment. C'est ce transport et cet oubli de soi-même qui fait toute la beauté et l'élévation des sentiments humains. Je conviens que ce transport n'est jamais réel pour la créature. Elle n'a ni le pouvoir de nous enlever à nous-mêmes, ni le droit de nous attacher à elle. Nous ne l'aimons jamais hors de Dieu que pour rapporter à nous d'une manière subtile ou grossière. Dieu seul peut nous tirer hors de nous-mêmes en se montrant infiniment aimable et en nous imprimant son amour. Ce qui est romanesque, injuste, impossible à l'égard de la créature, est réel, juste et dû au Souverain Etre ». Ainsi Dieu seul peut nous enlever à nous-mêmes et anéantir cet amour-propre dont sont entâchés nos sentiments les plus généreux quand ils n'ont pour objets que les créatures. Dans les *Maximes des Saints* (1er février 1697) Fénelon distingue cinq degrés d'amour selon ce qu'il s'y mêle d'intérêt propre et trois degrés de perfection. Il y a des justes dont la vertu est fondée sur la crainte « par un reste d'esprit d'esclavage ». Au second degré l'espérance crée encore un mélange d'esprit « mercenaire ». « Le troisième est de ceux qui méritent d'être nommés les enfants parce qu'ils aiment le père sans aucun motif intéressé ni d'espérance, ni de crainte. Ce troisième degré d'amour

correspond à la vie contemplative» dans (53) laquelle on demeure uni à Dieu. C'est dans cette contemplation où l'âme s'abandonne complètement à Dieu, où elle cesse d'être propriétaire d'elle-même en se perdant en Dieu, sans aucun intérêt, sans aucun sentiment même, que l'homme accomplit l'acte le plus noble, le plus sublime — l'amour pur.

Si Fénelon croit à l'absolu renoncement, il n'en cache pas moins les difficultés dont est hérissé ce chemin du pur amour. Pour «se désapproprier» complètement l'homme doit se livrer quotidiennement une bataille à lui-même. Ses lettres spirituelles témoignent de ces innombrables obstacles dont sont menacées les âmes sous sa direction. Dans la lettre à une religieuse (54) il proscriit la mortification excessive parce que la «mortification de la chair ne produit pas la mort de la volonté»; surtout point de mortification que l'on choisit et que l'on arrive à aimer parce que là encore l'amour-propre trouve bien son compte. «Il se méfie également des états extraordinaires, l'amour-propre se flattant aisément «d'être dans les états qu'on a admirés dans les livres» (55). Il voit dans les scrupules un reste de personnalité, et comme l'amour-propre de la

(53) Fénelon, par M. Raymond Thamin. Article dans *Le Petit de Julleville. Histoire de la Langue et de la Littérature Française.*

(54) Lettre à une religieuse, sans date. T. V. p. 393.

(55) Lettre au P. Lami, 25 mars 1707, T. v. p. 355.

piété» (56). Ses lettres à la comtesse de Bontbaron préviennent cette âme scrupuleuse contre ce grand danger et lui prescrivent la simplicité et l'absolu oubli de soi.

Cela ne rappelle-t-il pas ce passage dans une lettre de François de Sales où il dénonce aux âmes méticuleuses le piège que leur tend l'amour-propre?

« Il est impossible que l'esprit de Dieu demeure en un esprit qui veut trop savoir tout ce qui se passe en lui.. Vous craignez la crainte, puis vous craignez la crainte de la crainte. Vous vous fâchez de la fâcherie, et puis vous vous fâchez d'être fâchée de la fâcherie. C'est comme j'en ai vu plusieurs qui s'étant mis en colère sont après en colère de s'être mis en colère; et semble (ressemble) tout cela aux cercles qui se font dans l'eau quand on y a jeté une pierre, car il se fait un cercle petit, et celui-là en fait un plus grand et cet autre un autre».

De même Pascal proclame l'amour-propre, comme le but où tendent toutes nos actions. « Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils emploient, ils tendent tous à ce but». Toutes les occupations humaines, si l'on peut pénétrer dans les replis du cœur, ont pour mobile l'amour de soi. « C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont

(56) Thamin, op. cit, t. v. p. 491.

se pendre» (57). Peut-on souhaiter un développement plus hardi de la thèse de l'amour-propre. Pourquoi un homme se pend-il, si ce n'est pas par honte, par souffrance qui sont autant de retours sur soi-même. On peut multiplier à l'infini les réflexions de Pascal sur l'amour-propre. « Dans cet état de péché les hommes sans grâce ne peuvent qu'haïr les uns les autres. Ils pensent hautement d'eux-mêmes. Plus souvent ils ne pensent qu'à eux-mêmes, et si en apparence ils semblent contribuer quelque chose au bien public «ce n'est qu'une feinte, qu'une fausse image de la charité, car au fond ce n'est qu'une haine» (58). L'homme a beau organiser une vie de société, établir des règles de police, de morale et de justice; il n'arrive jamais à s'ôter à lui-même cette malveillance, cet égoïsme. « Dans le fond, ce vilain fonds de l'homme, ce *pigmentum malum* n'est que couvert: il n'est pas ôté » (59).

D'après Pascal le moi est haïssable pour deux raisons. En premier lieu: «Il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre du tout. En second lieu, il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir: car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres». Même si on parvient à lui ôter l'incommodité «il n'est pas rendu pour cela plus aimable à ceux qui

(57) Pensées. Edition Brunschvig, n° 425.

(58) Pensée 451.

(59) Pensée 453.

haïssent l'injustice, puisqu'il continuera à se faire centre du tout et de tout rapporter à soi» (60).

Pour un homme comme Pascal il n'y a pas moyen de vivre en bonne entente avec le moi, même s'il est dépouillé de sa partie nocive, même s'il est couvert d'une façade obligeante et polie comme chez Miton. Le moi est pour Pascal haïssable sous tous les rapports. « Le moi est haïssable, dit-il, vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela; vous êtes toujours haïssable. Point, car en agissant pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne hait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient; mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre du tout, je le haïrai toujours» (61). Cette haine janséniste du moi apparaît en toute sa vigueur dans ce passage de la Logique de Port-Royal: « Feu M. Pascal qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle (ne point parler de soi) jusqu'à prétendre qu'un honnête homme devait éviter de se nommer et même de se servir des mots de «je» et de «moi», et il avait accoutumé de dire à ce sujet que la piété chrétienne anéantit le moi humain et que la civilité humaine le cache et le supprime» (62).

(60) Pensée 455.

(61) Pensée 455.

(62) Logique de Port-Royal (III. 19) cité par M. Brunschvig dans son édition des Pensées, p. 541-542.

En outre il signale que c'était un précepte de l'honnêteté suivant Méré et Miton, de ne point dire «je», mais «on».

Mais ce principe vicieux, ce moi d'où provient-il? En conformité avec le dogme chrétien Pascal l'attribue au péché originel. L'homme doit aimer Dieu. C'est par sa raison corrompue qu'il abandonne Dieu pour n'aimer que soi-même.

Nous allons relever le témoignage d'un autre philosophe religieux sur l'envahissement de l'amour-propre dans tous les domaines. Malgré ses treize volumes et son style monotone, un peu ennuyeux les *Essais de morale* de Nicole contiennent un fonds précieux de renseignements sur l'amour-propre. Ce que Nicole note avec beaucoup de perspicacité dans cet ouvrage, c'est l'étonnante ressemblance entre l'amour-propre et l'amour de Dieu ou la charité, dont il établit des parallèles dans presque tous les sentiments. Il remarque justement que les effets de ces deux amours sont si semblables que les non avisés courent le risque de les confondre. En vérité, la seule différence — ce qu'on ne peut guère distinguer — c'est que l'amour-propre rapporte tout à soi, tandis que la charité rapporte tout à Dieu. « Ils marchent tellement par les mêmes voies qu'on ne saurait presque mieux manquer celles où la charité nous doit porter qu'en découvrant celles que prendre un amour-propre éclairé » (63). Puisque l'amour-propre est difficile à démasquer tant il se cache

(63) *Essais de Morale: De la charité et de l'amour-propre.* Œuvres phil. et morales de Nicole, publiés par C. Jourdain, p. 179,

dans les replis du cœur, le nom d'amour-propre ne suffit pas pour nous faire connaître sa nature; «il faut» selon Nicole «y joindre d'autres qualités pour s'en former une véritable idée» (64), comme on ajoute de la couleur au mercure pour le distinguer mieux dans le tube.

« Ces qualités font que l'homme corrompu non seulement s'aime soi-même, mais qu'il n'aime que soi, qu'il rapporte tout à soi. Il se désire toutes sortes de biens, d'honneurs, de plaisirs, et il n'en désire qu'à soi-même. Il se fait le centre de tout. Il voudrait dominer sur tout; et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer. Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le fond du cœur de tous les hommes, les rend violents, injustes, ambitieux, flatteurs, envieux, insolents, querelleurs. En un mot, il renferme les semences de tous les crimes et de tous les dérèglements des hommes depuis les plus légers jusqu'aux plus détestables.

Voilà le monstre que nous renfermons dans notre sein; il vit et règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire en versant un autre amour dans notre cœur. Il est le principe de toutes les actions qui n'en n'ont point d'autre que la nature corrompue et bien loin qu'il nous fasse de l'horreur, nous n'aimons et ne haïssons toutes les choses qui sont hors

(64) Ibid,

de nous que selon qu'elles sont conformes ou contraires à ses inclinations» (65).

Voici les parallèles qu'établit Nicole entre l'amour-propre et la charité dans les différents sentiments. S'agit-il de la patience dans les injures, l'amour-propre peut nous la donner aussi bien que la charité « La charité nous rend patients dans les injures parce qu'elle tâche d'adoucir par là l'aigreur de ceux qui nous outragent, qu'elle fait que nous souffrons toutes sortes de mauvais traitements avec joie pour satisfaire à la justice de Dieu; l'amour-propre a aussi une patience d'intérêt et de vanité qui produit au dehors les mêmes effets. Il nous empêche de paraître fiers et présomptueux; il nous apprend qu'il est toujours bon de ne pas aigrir les gens plus qu'ils ne le sont, et sur cela il nous fait prendre le parti de dissimuler les injures».

Quelle est notre attitude à l'égard des bonnes et des mauvaises qualités des autres? «Si nous sommes inspirés par la charité, elle va faire son possible pour les relever et les faire valoir. Le bien des autres est son propre bien par l'amour qu'elle leur porte, elle s'y arrête même plus volontiers qu'au sien parce qu'elle n'y craint point la complaisance et la vanité» (66); mais l'amour-propre procède autrement: «Bien loin d'avoir cette honte et cette tendresse pour les autres et bien

(65) Ibid., p. 179-180.

(66) Op. cit. p. 195.

que le bien d'autrui l'incommode et le chagrine, il faut qu'il rende justice aux autres, qu'il affecte de faire apparaître au dehors une extrême équité, parce qu'on craint de se voir un ennemi public, si l'on montrait ses vrais sentiments de malignité.

—Et par là on réussit dans le dessein de se faire aimer, on acquiert des amis, on adoucit des ennemis, et on se met bien avec tout le monde.. Et c'est par ces mêmes vices qu'elle témoigne une extrême indulgence pour les défauts d'autrui ». De ce que la religion inspire l'humilité personne ne s'étonne, mais tout le monde ne sait que l'honnêteté, cette qualité essentiellement séculière, peut aussi conduire à l'humilité par politique, par intérêt personnel. « La seule différence, dit-il, c'est que la sainteté est frappée de l'injustice, de la vanité par rapport à Dieu et l'honnêteté amène à l'humilité en raison de la crainte, de l'aversion que tous les hommes ont de la vanité d'autrui ». Nicole cite, à titre d'exemple de l'humilité mondaine, les cas de Condé et de Turenne, quand ils parlent de leurs exploits. « Personne n'a jamais remarqué qu'il leur soit échappée la moindre parole qu'on pût soupçonner de vanité. On les a toujours vus rendre justice à tous les autres et ne se la rendre jamais à eux-mêmes » (67). Mais l'analyse de Nicole ne s'arrête pas à la charité, il va jusqu'à découvrir l'amour-propre dans la bienfaisance. Ainsi « la charité est bienfaisante par un désir sincère de servir

(67) Op. cit. p. 187.

les autres ; l'amour-propre veut aussi que nous le soyons pour régner par là dans leurs esprits et pour jouir des mouvements que la bienfaisance y excite. La charité tâche de se cacher quand elle fait du bien aux autres, afin de ne s'en attribuer rien. L'amour-propre en fait autant pour se rendre plus redevables ceux qu'il oblige parce qu'on se tient d'autant plus obligé que celui qui fait du bien le fait moins remarquer.» Il n'est pas jusqu'à dans la reconnaissance que l'amour-propre ne trouve son compte. Ainsi, si « la charité est reconnaissante envers tout le monde parce que sa gratitude envers Dieu se répand sur tous les instruments dont il se sert pour nous procurer le bien, l'amour-propre nous fait affecter de l'être, de peur de mécontenter les autres qui se blessent quand on y manque » (68). Ces parallèles, Nicole les multiplie autant qu'il y a de sentiments. La fidélité, la mortification, etc., sont à leur tour passées au crible. Cette observation est aussi pénétrante que hardie. A propos de la mortification, il dit : « l'amour-propre sait quelquefois faire jeûner les religieux ou les soulager au moins d'une partie de la peine de leur jeûne. Les haïres, les disciplines sont quelquefois à son usage, et il n'y a presque point d'humiliation qu'il ne soit capable de pratiquer » (69).

(68) Op. cit. p. 196.

(69) Op. cit. p. 198.

Imprégnés de cet amour-propre, comment les hommes peuvent-ils organiser une vie commune? Mais grâce à leur clairvoyance qui constate que les autres aussi ont l'amour-propre et ne se laissent pas dominer, grâce aussi aux inclinations moins agressives que le désir de dominer, à savoir le désir de plaire, d'être aimé. L'intérêt bien entendu des hommes leur fait voir la nécessité de s'unir avec les autres, de s'accommoder avec les besoins des autres. Pour fortifier cette union on fait donc selon Nicole, des lois et ordonne des châtimens contre ceux qui les transgressent. La crainte du châtimement est donc suivant ce moraliste chrétien le premier bien de la société civile et le premier frein de l'amour-propre. Mais les hommes n'ont pas toujours besoin de ce frein. Si dans les uns le désir de domination règne à l'exclusion des autres sentimens, les autres aiment mieux d'être aimés que d'être riches et puissans. « Si le désir d'être aimé n'est pas la plus forte passion qui naisse de l'amour-propre, elle est au moins la plus générale » (70). Et Nicole voit dans ce désir d'être aimé un ressort de l'honnêteté. « Ainsi cette honnêteté qui a été l'idole des sages païens n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent et plus adroit que celui du commun du monde qui fait éviter ce qui nuit à ses desseins, et qui tend à son but, qui est l'estime et l'amour des hommes par une voie

(70) Op. cit p. 183.

plus droite et plus raisonnable» (71). On peut y voir l'influence de Pascal (72).

Ainsi Nicole admet la possibilité de fonder une société qui soit guidée uniquement par l'amour-propre éclairé. Cette société quoique « corrompue au dedans et aux yeux de Dieu paraîtrait en sorte qu'il n'y aurait rien au dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juste, de plus généreux et ce qui serait de plus admirable c'est que n'étant animée et remuée que par l'amour propre, l'amour-propre n'y paraîtrait point et qu'étant entièrement vide de charité, on ne verrait pourtant que la forme et les caractères de la charité» (73).

Jusqu'ici nous ne nous appuyons que sur les écrivains religieux pour montrer combien l'idée de l'amour-propre était très répandue au xvii^e siècle. C'est à un grand philosophe laïque que nous nous tournons maintenant pour examiner ses pensées à ce sujet. A notre avis, on abuse de quelques idées de Descartes, par exemple de ce fameux « cogito ergo sum » et de

(71) Op. cit. p. 185.

(72) Pensée 463. Edition Brunschvig.

« Philosophes. Ils croient que Dieu est le seul digne d'être aimé et d'être admiré et ont désiré d'être aimés et admirés des hommes. Quoi, ils ont connu Dieu et n'ont pas désiré uniquement que les hommes l'aimassent, (mais) que les hommes s'attachassent à eux! Ils ont voulu être l'objet du bonheur volontaire des hommes ! »

(73) Op. cit. p. 200.

cette distinction de la pensée et de l'étendue pour surfaire son spiritualisme. Ses passions ont pour base un mécanisme physiologique et son idéal moral est loin d'être farouche et abstrait. Cet idéal est concret et humain, ce n'est pas une morale austère du devoir ; aucun impératif catégorique chez ce rationaliste qui voit clair. Pour Descartes, l'idée de pratiquer la vertu pour elle-même paraît trop austère. « Epicure n'a pas eu un tort considérable, dit-il, en quoi consiste la béatitude et quel est le motif ou la fin à laquelle tendent nos actions, de dire que c'est la volupté en général, le contentement de l'esprit, car encore que la seule connaissance de notre devoir nous pourrait obliger à faire de bonnes actions, cela ne nous ferait toujours jouir d'aucune béatitude, s'il ne nous en revenait aucun plaisir (74). Ce côté épicurien de Descartes n'a pas été très bien mis en lumière, tant on a l'habitude de le tenir pour un stoïcien fort entiché de la volonté et d'un idéalisme austère. En vérité pratiquer la vertu sans l'espérance de « prix » est très pénible à ses yeux. Certes, par « prix » il entend le contentement, la satisfaction morale qui résulte d'un noble acte, mais il reste un prix. « Mais comme s'il y a quelque part un prix pour tirer au blanc, on fait avoir envie d'y tirer à ceux à qui on montre ce prix, et qu'ils ne peuvent le gagner

(74) Lettre à la princesse Elisabeth. Egmond, 18 août 1645, Lettre XVI. Classiques Garnier.

pour cela, s'ils ne voient le blanc, et que ceux qui voient le blanc ne sont pas pour cela induits à tirer s'ils ne savent pas qu'il y ait un prix à gagner; ainsi la vertu qui est ce blanc, ne se fait pas désirer lorsqu'on la voit toute seule, et le contentement qui est le prix ne peut être acquis si ce n'est qu'on la suive. C'est pourquoi je crois pouvoir ici conclure que la béatitude ne consiste qu'en contentement de l'esprit, mais que pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu » (75).

En outre, c'est au nom de cette morale du contentement, de la béatitude morale qu'il condamne explicitement Zénon, en exaltant Epicure (76). « Zénon, au contraire, a considéré celui que chacun en son particulier peut posséder, c'est pourquoi il a eu aussi très bonne raison de dire que le souverain bien ne consiste qu'en la vertu, parce qu'il n'y a qu'elle seule, entre les biens que nous pourrons avoir, qui dépende entièrement de notre libre arbitre. Mais il a représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté, en faisant tous les vices égaux, qu'il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques, ou des esprits entièrement détachés du corps, qui aient pu être de ces sectateurs ».

Ce contentement, cette « béatitude » est loin d'être un état d'indifférence, de passivité. Au contraire, c'est

(75) Lettre à la Princesse Palatine. Lettre 92. Op. cit.

(76) Lettre à la princesse Elisabeth, op. cit. A. Garnier.

une sorte d'orgueil actif, une conscience légitimement orgueilleuse de la maîtrise de soi-même, des bonnes actions résultant d'un bon usage du libre arbitre, et qui ne s'arrête pas sur la contemplation immobile de soi, mais cherche toujours de nouvelles occasions pour aider les autres. « Je ne remarque en nous qu'une seule chose, dit-il, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés » (77). Ce sentiment, Descartes l'appelle la générosité. Nous allons examiner ce sentiment pour voir s'il est complètement dépouillé d'amour-propre, du moins à quel degré il en est dépouillé. Certes Descartes affirme que ceux qui sont généreux de cette façon sont naturellement portés d'une part à faire de grandes actions et d'autre part à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent pas capables et qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de *mépriser son propre intérêt*. « pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun » (78), en un mot, qu'ils sont capables de sortir d'eux-mêmes, et cessent de penser à eux-mêmes, pour penser à autrui. Mais est-ce vrai qu'ils cessent de penser à eux-mêmes en accomplissant un acte de bonté? Descartes

(77) Traité des Passions : Œuvres phil. de Descartes, t. I, p. 428.

(78) Traité des Passions : La Générosité. Op. cit. p. 430.

lui-même avoue dans le passage cité plus haut qu'il est incapable de « tirer au blanc » avant de savoir qu'il y a un prix. C'est le prix, qui est dans ce cas la satisfaction morale que vise le généreux en accomplissant un acte vertueux. De plus, dans un passage au début de la troisième partie (*Des Passions particulières*) il y a une remarque qui semble suggérer que Descartes n'est absolument inaccessible ni à la louange et au blâme, ni à cette gloire stoïcienne, qui égale l'homme à Dieu. « Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu » (79).

Par surcroît, cette générosité prend une forme plus pratique, plus positive dans une lettre à la princesse Elisabeth. Dégagé de son appareil philosophique, il apparaît comme une règle de conduite d'un homme qui a toujours présent à l'esprit le bilan des gains et des pertes. C'est, en un mot, une morale de l'intérêt éclairé. « La raison qui me fait croire que ceux qui ne font rien que pour leur utilité particulière doivent aussi bien que les autres travailler pour autrui, et tâcher de faire plaisir à un chacun autant qu'il est dans leur pouvoir, s'ils veulent user de prudence, est qu'on voit ordinairement arriver que ceux qui sont estimés officieux et prompts à faire plaisir, reçoivent aussi

(79) Id. Op. cit. p. 428.

quantité de bons offices des autres, même de ceux qu'ils n'ont jamais obligés, lesquels ils ne recevraient pas si on les croyait d'autre humeur, et *que les peines qu'ils ont à faire plaisir ne sont point si grandes que les offices que nous pouvons rendre commodément, et nous n'en attendons pas davantage des autres; mais il arrive souvent que ce qui leur coûte peu nous profite beaucoup, et même nous peut importer de la vie*» (80).

Nous sommes ici loin de la sublimité, de la générosité préconisée dans le *Traité des Passions*. Y a-t-il une contradiction entre ces deux attitudes? Nullement, l'une complète l'autre; le rapport est celui de complément plutôt que de contradiction. En contemplant le grand sommet du contentement moral Descartes, en homme avisé, ne perd point de vue le côté pratique de la question.

Nous allons maintenant rapporter encore une opinion laïque sur cette question, c'est-à-dire, celle de Chapelain. De son temps Chapelain avait en dehors de la réputation de l'auteur de la Pucelle, celle du philosophe bien connu. Dans le Dialogue de la Gloire qui fut commencé en 1662 et retouché depuis, il met en avant une idée sur l'amour-propre. Le dialogue est un rapport de la discussion engagé par M. d'Elbène et M. Montausier, à la fin de laquelle Chapelain est appelé à trancher la question ou du moins d'émettre son opi-

(80) Lettre XXVII. Egmond, janv. 1646. (Classiques Garnier.)

nion. Il s'agit de ce problème: la part de l'amour-propre dans les actions humaines. M. d'Elbène distingue la gloire et l'honneur, c'est-à-dire, l'amour-propre et la vertu. Il est d'avis que l'honneur se suffit à lui-même et qu'il se pratique dans la tranquillité, sans tapage aucun, tandis que la gloire est souvent vicieuse et nuisible, souvent incompatible avec la vertu. Il admet que la vertu peut servir d'aiguillon pour porter les hommes aux actions héroïques, mais il déclare « qu'il y a nombre de personnes qui font le bien pour le bien et non pour la récompense du bien comme des Aristide, des Socrate, des Caton, des Marc Aurèle ». Mais il admet que « ces gens sont rares et que la multitude suit la pente du vice, et que le torrent roule de ce côté-là. » Quant à M. de Montausier, il n'accorde pas que la gloire et la vertu soient incompatibles. Il constate que la gloire sert au moins d'un très puissant aiguillon aux cœurs humains pour les porter aux actions héroïques. Il demande « se serait-il fait au monde d'illustre et d'éclatant sans une si noble et si pressante sollicituse à qui l'on doit uniquement, sinon la théorie, du moins la pratique de la vertu qui sans elle demeurerait ensevelie dans les ténèbres et n'opèrerait rien ou n'opèrerait rien d'élevé? » Appelé comme juge, Chapelain, à quelques variantes près, est de l'avis de M. de Montausier. Il avoue qu'il est embarqué dans le dessein de la *Pucelle* par amour de la gloire entre autres motifs. « Je ne vous nierai pas, dit-il, qu'il ne soit entré un peu de cet amour de la gloire dans le projet de mon poème ». Il généralise plus tard: « La tâche de l'hom-

me est l'orgueil qui a sa racine dans l'amour-propre, mais si profonde que sans une rencontre admirable et extraordinaire de qualités malaisées à assembler et à concilier, c'est en vain que l'on travaille à l'arracher. Paucé et ceux-là seulement que leur heureux sort a fait naître de ce tempérament si rare, se trouvent capables de le déraciner et de le dépouiller, et ceux-là se comptent sur les doigts comme les Socrate, les Epicète, les Marc-Aurèle. Tout le reste se sent de l'infection de la masse, tous ont ce défaut invincible qu'ils ne quittent jamais qu'avec le jour» (81).

Agir par le mouvement vertueux du cœur est selon Chapelain un obstacle qui empêchera l'homme d'accomplir de bonnes actions. A son avis il faut des «détours si elle (la raison) n'y peut aller de droit fil. Que fera-t-elle de mieux pour ôter à l'homme cet obstacle d'agir vertueusement que de servir de ce propre obstacle pour le faire agir vertueusement... Elle l'a rendu, sans qu'il s'en aperçût, l'instrument des actions louables. Elle lui a montré la gloire pour lui servir de pâture, et l'éclat dont elle est pourvue, lui donnant de l'amour pour elle, comme il voit qu'il ne la pourrait obtenir qu'en permettant à l'homme de faire des actions vertueuses, il ne lui permet pas seulement, mais encore l'y porte de tout son pouvoir» (82).

(81) Chapelain : Dialogue de la gloire. Fidaio-Justiniani : l'Esprit Classique et la Préciosité, p. 177.

(82) Dialogue de la Gloire, op. cit. p. 179.

Nous avons vu que c'est une des idées les plus anciennes et les plus connues que la suprématie de l'amour-propre dans les actions humaines. La Rochefoucauld ne faisait-il donc que broder sur une banalité, que conférer un tour piquant et poli à un truisme? Son originalité ne réside-t-elle donc que dans le style? A première vue, on est tenté d'en tirer cette conclusion. Pourtant, un examen plus attentif des *Maximes* et des *Réflexions* morales révélera quelque chose qui appartient à La Rochefoucauld en propre, qui fait incontestablement son originalité.

En premier lieu, cette originalité consiste dans l'intransigeance et dans la hardiesse avec lesquelles La Rochefoucauld pousse son analyse jusqu'à la dernière conséquence. Si les *Maximes* sous sa forme épigrammatique paraissent de prime abord un peu décousues et diffuses, elles n'en présentent pas moins un système fort consistant, fort semblable à lui-même. Or, dire que l'amour-propre constitue le mobile unique des actions n'est pas dire grand'chose, puisque tout le monde le sait, mais dire cela sans ajouter aucun correctif, sans faire aucune concession aux vertus théologiques, la foi, l'espérance, la charité, c'est hasarder une opinion très hardie et originale. Cependant cette originalité échappait aux contemporains au point que les uns croyaient trouver dans les *Maximes* des échos, des réflexions de Jacques Esprit, de Madame de Sablé, de Daniel Dyke, ministre anglais dont le livre: «*The Mystery of Self-deceiving*» fut traduit en français sous le titre de

« La Sonde de la Conscience » par Jean Verneuil (83). Les autres, jansénistes, les trouvaient inspirées par Port-Royal. Témoin cette lettre adressée à Madame de Schomberg (84) : « A considérer superficiellement

(83) V. Pascal et les Pascalins, par Eugène Griselle, étude sur le manuscrit 4333, des nouvelles acquisitions françaises de la Bibliothèque Nationale.

« Madame de Sablé a revu les Maximes et les plus belles viennent d'elle. Il n'y fait rien qu'il ne luy montre ». (fol. 153).

« La plupart de ces maximes ont été prises d'un livre anglais, assez mal traduit en français, intitulé : La sonde de la conscience, fait par un ministre anglais. C'est un des bons livres que les huguenots ayent fait au sentiment de M. de Bridier et de M. de la Chaise. Il n'est pas si rare; il coüste une livre. Qui aurait lu Saint Augustin, Saint Grégoire et Saint Bernard ferait un beau livre de la corruption du cœur de l'homme. (fol. 116).

Daniel Dyke: *The Mystery of Self-deceiving, a Discourse of the Deceitfulness of Man's heart*. Londres, 1615. Traduction en français par Jean Verneuil, 1634, publiée à Genève sous le titre de *la Sonde de la Conscience*.

V. aussi pour la négation de l'originalité de La Rochefoucauld, cette lettre d'un auteur inconnu, trouvée dans les portefeuilles de Vallant reproduite dans l'appendice de l'édition des grands écrivains de France.

« Je vous dirai donc, Madame, après avoir bien considéré cet écrit que ce n'est qu'une collection de plusieurs livres d'où l'on a choisi les sentences, les pointes et les choses qui avaient plus de rapport au dessein de celui qui a prétendu en faire un ouvrage considérable ».

(84) Lettre adressée à Madame la Duchesse de Schomberg, sur les Maximes de La Rochefoucauld.

Extrait des portefeuilles de Vallant. Auteur inconnu. V. l'appendice dans l'édition de Grands Ecrivains de la France sous la direction de M. Gilbert.

me de Schomberg : « A considérer- superficiellement l'écrit que vous m'avez envoyé, il semble tout à fait malin, et il ressemble fort à une production d'un esprit fier, orgueilleux, satirique, dédaigneux, ennemi déclaré du bien, sous quelque visage qu'il paraisse, partisan passionné du mal auquel il attribue tout, qui querelle et qui choque toutes les vertus... Mais, quand on le lit avec un peu de cet esprit pénétrant qui va bientôt jusqu'au fond des choses, pour y trouver le fin, le délicat et le solide, on est contraint d'avouer ce que je vous déclare qu'il n'y a rien de plus fort, de plus véritable, de plus philosophique, ni même de plus chrétien, parce que dans la vérité, c'est une morale très délicate, qui exprime d'une manière peu connue aux anciens philosophes et aux nouveaux pédants la nature des passions qui se travestissent dans nous si souvent en vertus. C'est la découverte du faible de la sagesse humaine et de la raison et de ce qu'on appelle force d'esprit; c'est une satire très forte et très ingénieuse de la corruption de la nature par le péché originel et de la malignité de l'esprit humain qui corrompt tout, quand il s'agit de soi-même, sans l'esprit de Dieu. C'est une agréable description de ce qui se fait par les plus honnêtes gens, quand ils n'ont point d'autre conduite que celle de la lumière naturelle et de la raison sans la grâce ».

La cause de ce jugement erroné réside en partie dans cette prudence dont La Rochefoucauld s'entourait en exposant ses *Maximes* au regard public.

Dans l'avis au lecteur que La Rochefoucauld mit en

tête de la première édition de 1665, il prend soin de limiter sa responsabilité, partant son originalité (85). « Elle m'a semblé assez propre pour répondre aux principales difficultés, que l'on peut opposer aux *Réflexions diverses* et pour expliquer les sentiments de leur auteur *elle suffit pour faire voir que ce qu'elles contiennent* n'est autre chose que l'abrégé d'une morale conforme aux pensées de plusieurs Pères de l'Eglise et que celui qui les a écrites a eu beaucoup de raison de croire qu'il ne pouvait s'égarer en suivant de si bons guides, et qu'il lui était permis de parler de l'homme comme les Pères en ont parlé ». Voilà une précaution ingénieuse qui sert à la fois à écarter la critique adverse et à réunir les suffrages des religieux. Dans la préface de la cinquième édition (1678) La Rochefoucauld cherchera à se cuirasser davantage contre l'opinion hostile. « Je me contenterai, dit-il de vous avertir de deux choses: l'une que par le mot d'intérêt, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le

(85) A l'encontre de l'opinion générale Huet voit dans les *Maximes* beaucoup d'originalité. « Je ne lui déguisai point mon sentiment et je lui dis nettement que la plupart de ces *Maximes* me paraissaient entièrement fausses jusqu'au titre même de *Maximes* qu'on leur avait donné. Que l'on n'appelait *Maximes* que des vérités connues par la lumière naturelle et reçues universellement de tout le monde; au lieu que les propositions contenues dans cet ouvrage étaient nouvelles, peu communes et découvertes par la méditation et les réflexions d'un esprit pénétrant et clairvoyant, » Huetiana ch. XCIX,

plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire; et l'autre (qui est comme le fondement de toutes ces Réflexions) que celui qui les a faites n'a considéré les hommes que dans cet état déplorable de la nature corrompue par le péché et qu'ainsi la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontrent dans leurs vertus apparentes ne regarde point ceux que Dieu en préserve par une grâce particulière». Mais que conclure après ces avertissements, ces ingénieuses réserves d'un penseur laïque lançant des observations hardies dans un milieu foncièrement religieux? C'est une grave erreur de prendre ces réserves au pied de la lettre et de conclure à une morale chrétienne (86).

En dehors de ces compromis, ces concessions faites à la convenance et à la paix où peut-on trouver une telle distinction entre les vertus? Au contraire, aux yeux de La Rochefoucauld toutes «les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer» (87). Il n'y a pas vertus et vertus. Elles sont toutes semblables, ces vertus dont les vices entrent dans la composition, comme le poison entre dans la

(1) Sainte-Beuve. J. Roger-Charbonnel: *Le Romantisme des Classiques*.

V. aussi: *Les tendances religieuses et philosophiques de La Rochefoucauld*: Article par J. Roger-Charbonnel dans les *Annales de Philosophie Chrétienne*, 1903.

(87) Max. 171, éd. 1678.

Var. (1665) éd. 1678. «Toutes les vertus.»

composition des remèdes (88). Certes, La Rochefoucauld admet que les véritables vertus existent, mais seulement à l'état inconscient au fond de notre cœur. Sitôt qu'elle prend contact avec l'air, cette vertu s'évapore comme le parfum le plus délié.

Mais admettre quelque chose qui ne se réalise pas et ne pas l'admettre revient dans la pratique au même. D'autre part les vertus les plus chrétiennes comme l'humilité, la clémence, la pitié, la simplicité et le repentir reçoivent chacune leur lot de reproche sous cette plume intransigeante. « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission dont on se sert pour soumettre les autres ; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour s'élever ; et bien qu'il se transforme en mille manières, il n'est jamais mieux déguisé et plus capable de tromper que lorsqu'il se cache sous la figure de l'humilité » (89). La clémence n'est pas mieux

(88) Max. 182.

(89) Max. 254.

Var. (éd. de 1665). « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission que nous employons pour soumettre effectivement tout le monde ; c'est un mouvement de l'orgueil par lequel il s'abaisse devant les hommes pour s'élever sur eux ; c'est un déguisement et son premier stratagème. Mais quoique ces changements soient presque infinis et qu'il soit admirable sous toutes sortes de figures, il faut avouer néanmoins qu'il n'est jamais si rare, ni si extraordinaire que lorsqu'il se cache sous la forme et sous l'habit de l'humilité : car alors on le voit les yeux baissés, dans une contenance modeste et dédain pour lui-même. Si on l'en veut croire, il est indigne de tous les honneurs, il n'est capable d'aucun emploi, il ne reçoit les charges où on l'élève que comme un effet de la bonté des hommes et de la faveur aveugle de la fortune »,

traitée : « La clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples » « Cette clémence dont on fait vertu, se pratique tantôt par vanité, quelquefois par paresse, souvent par crainte et presque toujours par toutes les trois ensemble ». Pas plus que la clémence, la pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance » (90).

Quant à la simplicité, si elle n'est pas occasionnée par le tempérament particulier, ce qui ne constitue aucun mérite, elle n'est qu'affectée, par conséquent, qu'une imposture : « La simplicité affectée est une imposture délicate » (91). Passons au repentir qui constitue une vertu religieuse du premier ordre. « Notre repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu'une crainte de celui qui nous en peut arriver ».

Cette revue de ses pensées sur les différentes vertus permet de conclure que la théorie de l'amour-propre de La Rochefoucauld n'a aucune base religieuse, qu'aucune vertu même la plus en honneur chez les chrétiens

(90) Max. 15, 10, 264.

(91) Max. 289.

n'est exempte de ce reproche et ne subit indemne cet interrogatoire. Cette égalité du système, cette intransigeance dans la poursuite de son enquête caractérise les pensées de La Rochefoucauld et fait l'originalité de son système.

La théorie de l'amour-propre de La Rochefoucauld ne suppose pas ce dualisme de l'amour-propre et l'amour de Dieu qui caractérise les pensées sur l'amour-propre des philosophes chrétiens tels que Bossuet, Fénelon et Pascal; elle est également éloignée de l'opinion laïque de Descartes qui non seulement justifie, mais ennoblit, pour ainsi dire, l'amour-propre en l'entourant de l'aurore de la satisfaction morale. Si elle est plus rapprochée de l'opinion de Chapelain, celle-ci est beaucoup plus étroite et bornée en identifiant l'amour-propre avec la gloire, une parmi ses mille faces.

Nous allons maintenant examiner les rapports de cette théorie de l'amour-propre avec les pensées d'Epicure. Bien que nous ne puissions relever qu'un seul indice de la familiarité de La Rochefoucauld avec Epicure (son entretien avec le chevalier de Méré) (92) ce témoignage est assez explicite pour que nous puissions conclure à l'influence définitive d'Epicure sur notre écrivain. Pour appuyer notre thèse nous citerons un long extrait de cet entretien. « J'ai remarqué, reprit-il, (La

(92) Extrait des lettres du Chevalier de Méré, Paris 1682. Lettre du Chevalier de Méré à Madame la duchesse de....

Rochefoucauld) les défauts de l'esprit et du cœur de la plupart du monde et ceux qui ne me connaissent que par là pensent que j'ai tous ces défauts comme si j'avais fait mon portrait. C'est une chose étrange que mes actions et mon procédé ne les en désabusent pas. Vous me faites souvenir, lui dis-je (Méré) de cet admirable génie qui laissa tant de beaux ouvrages, tant de chefs-d'œuvre d'esprit et d'invention, comme une vive lumière dont les uns furent éclairés et la plupart éblouis. Mais parce qu'il était persuadé qu'on n'est heureux que par le plaisir, ni malheureux que par la douleur, ce qui me semble, à le bien examiner, plus clair que le jour, on l'a regardé comme l'auteur de la plus infâme et de la plus honteuse débauche si bien que la pureté de ses mœurs ne le put exempter de cette terrible calomnie. ...Je serais assez de son avis, me dit-il, et je crois qu'on pourrait faire une maxime que la vertu mal entendue, n'est guère moins incommode que le vice bien ménagé ». Il est évident que le génie en question n'est autre qu'Épiqueure et que La Rochefoucauld avoue être de son avis touchant le bonheur. Plus loin il est plus explicite dans sa conviction. *« C'est parce que tout le monde veut être heureux et que c'est le but où tendent toutes les actions de la vie, j'admire que ce qu'ils appellent vice soit ordinairement doux et commode, et que la vertu mal entendue soit âpre et pesante. Je ne m'étonne pas que ce grand homme ait eu tant d'ennemis; la véritable vertu se confine en elle-même; elle se montre sans artifice et d'un air simple et naturel, comme celle de Socrate; mais les faux honnêtes gens, aussi bien que les faux dévots,*

ne cherchent que l'apparence, et je crois que, dans la morale, Sénèque était un hypocrite et qu'Epicure était un saint... *Sur ce principe qu'on doit souhaiter d'être heureux, les honneurs, la beauté, la valeur, l'esprit, les richesses et la vertu même, tout cela n'est à désirer que pour se rendre la vie agréable.* » Tout cela, n'est-ce pas de l'épicurisme le plus pur?

Pour Epicure la fin de la vie c'est le plaisir. « Il faut bien que la fin soit pour tous les êtres le plaisir; car à peine sont-ils nés que déjà par nature et indépendamment de la raison, ils se plaisent dans la jouissance, ils se révoltent contre la peine » (93). C'est le plaisir, cette fin naturelle de tous les êtres, qui porte l'homme à chercher le bien et à éviter le mal. « Sans le plaisir, dit Epicure, les vertus ne seraient plus ni louables, ni désirables » (94). La jouissance étant une fin, la vertu ne pourra être qu'un moyen; elle n'aura aucune valeur en elle-même. « L'honnête dépouillé de l'agréable n'est rien » (95). La vertu épicurienne n'est donc qu'une sorte de monnaie avec laquelle on a procuré le plaisir » (96). Qu'on passe en revue les vertus principales: le courage, la tempérance, l'amour, l'amitié. Elles ne sont aux yeux

(93) Diog. Laërt. X, 129, 137, cité par Guyau. P. 21. La Morale d'Epicure.

(94) Cicéron. De finibus I. XIII. Guyau p. 26.

(95) Ibid. II XV. Guyau p. 26.

(96) Guyau, p. 26.

d'Epicure qu'autant de moyens pratiques pour réaliser l'idéal humain, à savoir le bonheur. Le courage, par exemple, est ramené selon cette philosophie à la prévoyance et à la résignation en vue de la tranquillité de l'âme; c'est un produit de la connaissance raisonnée de la vraie utilité. Le sage épicurien sera tempérant non pas parce qu'il chérit cette vertu en elle-même, mais parce qu'elle lui épargne la douleur qui vient à la suite des excès. Quelle est l'attitude d'Epicure en amour ? Ici Epicure et Lucrèce distinguent deux choses : la passion proprement dite et le besoin physique. Le besoin qui est « naturel et nécessaire » doit être satisfait ; quant à la passion de l'amour, elle n'a rien de naturel ni de rationnel ; elle n'apporte que le trouble dans l'âme ; elle est donc ennemie de la tranquillité de l'âme qui constitue le véritable bonheur épicurien, et, par conséquent, doit être rejeté à tout prix. Quant au mariage, il apporte avec lui mille soucis. Le sage doit donc l'éviter ; il ne se mariera pas et n'aura pas d'enfants. La conception épicurienne de l'amitié est très intéressante. L'amitié comme toutes les autres vertus, débute comme un échange de services, de sacrifices mutuels, c'est-à-dire, elle a pour cause l'intérêt personnel. Mais l'amitié a besoin pour subsister de désintéressement. « Sans l'amitié nous ne pouvons, en aucune manière, posséder le bonheur solide ; mais nous ne pouvons conserver l'amitié, si nous n'aimons pas nos amis comme nous-mêmes : donc ce résultat se produit dans l'amitié et ainsi l'amitié se lie étroitement avec le plaisir. Nous jouissons de la joie de nos amis, comme de la nôtre et semblablement

nous souffrons de leurs douleurs» (97). L'amitié est la seule vertu capable, selon les épicuriens, de supprimer, étape par étape ce rapport du moyen et de la fin qui s'établit entre le moi et les autres. Pourtant, elle débute par l'amour-propre et malgré sa capacité de sortir hors d'elle-même, elle reste un produit de l'amour-propre parce que c'est par besoin d'amour, de jouissance qu'on cherche et entretient l'amitié.

Cette théorie païenne et utilitaire de l'amour-propre convient à souhait au tempérament de La Rochefoucauld. D'une part cet esprit essentiellement laïque et rationnel aurait grand'peine à soutenir la prétention de certaines gens qui se déclaraient exemptes de l'intérêt personnel en raison de leur piété. D'autre part il se montre fort sceptique à l'égard des prétendus sages qui à force d'être affranchis de plaisirs grossiers se croient surhumains poursuivant la vertu pour elle-même, en affichant un visage austère et farouche. Vaine prétention et tromperie de soi. S'ils ne sont pas suivant lui des hypocrites comme Sénèque, ils sont dupes d'eux-mêmes. Dans une réflexion sur l'amour-propre il exprime sa méfiance à l'égard de ces faux sages. « Il ne faut donc pas s'étonner s'il ne se joint quelquefois à la plus rude austérité, et s'il entre si hardiment en société avec elle pour se détruire parce que dans le

(97) Cicéron. De finibus I XX. 67 cité par Guyau p. 138.

même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre» (98).

Parmi ces attitudes: l'idéalisme chrétien, l'idéalisme stoïque et l'utilitarisme épicurien, La Rochefoucauld choisit donc ce dernier, le plus conforme à son caractère moral et intellectuel. Nous avons signalé l'originalité de la théorie de l'amour-propre de La Rochefoucauld et fait remarquer que cette originalité consiste en grande partie en l'intransigeance, en la logique hardie avec laquelle La Rochefoucauld mène son analyse. Cette originalité n'est-elle pas redevable dans une grande mesure à cette théorie épicurienne dont La Rochefoucauld a dû s'inspirer?

En conformité avec les pensées d'Epicure, La Rochefoucauld voit dans l'amour-propre le mobile unique de toutes nos actions. Cet amour-propre n'est pas nécessairement agressif ou nuisible aux autres. Certes, il cherche, en général, à dominer, mais il sait aussi s'humilier, se faire petit, plaire aux autres. Il est capable de toutes les actions, depuis la plus mesquine jusqu'à la plus noble. Il ne faut donc pas y voir uniquement le désir de domination, l'ambition et l'orgueil, ce sera montrer la moitié du tableau. Pour se faire une idée juste et complète de l'amour-propre selon ce penseur, on n'a qu'à lire ce morceau qui forme comme le *leitmotiv* de son système.

(98) Morceau placé en tête du supplément publié en 1693 par Barbin et qui comprend 27 fragments.

« L'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens: il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs pour en tirer ce qui lui est propre. Rien de si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites; ses souplesses ne se peuvent représenter; ses transformations passent celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie. On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et détours. Là il est souvent invisible à lui-même; il y conçoit, il y nourrit et il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines; il en forme de si monstrueuses que lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît ou il ne peut se résoudre à les avouer. De cette nuit qui le couvre, naissent les ridicules persuasions qu'il a de lui-même; de là viennent ses erreurs, ses ignorances, ses grossièretés et ses niaiseries sur son sujet; de là vient qu'il croit que ses sentiments sont morts lorsqu'ils ne sont qu'endormis, qu'il s' imagine n'avoir plus envie de courir dès qu'il se repose, et qu'il pense avoir perdu tous les goûts qu'il a rassasiés; mais cette obscurité épaisse, qui le cache à lui-même, n'empêche pas qu'il ne voie parfaitement ce qui est hors de lui; en quoi il est semblable à nos yeux qui découvrent tout et sont aveugles seulement pour eux-mêmes. En effet, dans ses plus grands intérêts et dans ses plus

importantes affaires où la violence de ses souhaits appelle toute son attention, il voit, il sent, il entend, il imagine, il soupçonne, il pénètre, il désire tout, de sorte qu'on est tenté de croire que chacune de ses passions a une magie qui lui est propre. Rien n'est si intime et si fort que ses attachements, qu'il essaie de rompre inutilement à la vue des malheurs extrêmes qui le menacent. Cependant il fait quelquefois en peu de temps et sans aucun effort, ce qu'il n'a pu faire avec tous ceux dont il est capable dans le cours de plusieurs années; d'où l'on pourrait conclure assez vraisemblablement que c'est par lui-même que ses désirs sont allumés, plutôt que par la beauté et par le mérite de ses objets, que son goût et les prix qui les relèvent est le fard qui les embellit; que c'est après lui-même qu'il court et qu'il suit son gré lorsqu'il suit les choses qui sont à son gré. Il est de tous les contraires, il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux; il a différentes inclinations, selon la diversité des tempéraments et le dévouent à la gloire, tantôt aux richesses et tantôt aux plaisirs. Il en change selon le changement de nos âges, de nos fortunes et de nos expériences. Mais il lui est indifférent d'en avoir plusieurs ou de n'en avoir qu'une, parce qu'il se partage en plusieurs, et se ramasse en une, quand il le faut, et comme il lui plaît Il est inconstant; et outre les changements qui viennent des causes étrangères, il y en a une infinité qui naissent de lui et de son propre fonds. Il est capricieux et on le voit quelquefois travailler avec le dernier empressement et avec des travaux incroya-

bles à obtenir des choses nuisibles, mais qu'il poursuit parce qu'il les veut. Il est bizarre et met souvent toute son application dans les emplois les plus frivoles; il trouve tout son plaisir dans les plus fades et conserve toute sa fierté dans les plus misérables. *Il est dans tous les états de la vie et dans toutes les conditions*; il vit partout et il vit de tout; il vit de rien; il s'accommode des choses et de leur privation; il passe même dans le parti des gens qui font la guerre; il entre dans leurs desseins; et ce qui est admirable, il se hait lui-même avec eux, il conjure sa perte, il travaille lui-même à sa ruine; enfin, il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. Il ne faut donc pas s'étonner s'il se joint quelquefois à la plus rude austérité, et s'il entre si hardiment en société avec elle pour se détruire parce que, dans le même temps qu'il se ruine dans un endroit, il se rétablit dans un autre. Quand on pense qu'il quitte son plaisir il ne fait que le suspendre ou le changer, et lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe dans sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre, dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation. La vie en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues une fidèle expression de la succession turbulente de ses peines et de ses éternels mouvements» (99).

(99) Morceau placé en tête du Supplément publié en 1693 par Barbin et qui comprend 27 fragments.

Peut-on trouver un tableau plus complet de l'amour-propre? Toutes les constatations des prédécesseurs et des philosophes contemporains se trouvent réunis dans ce morceau, plus quelque chose qui appartient en propre à La Rochefoucauld. La substance de ce passage: « Il (l'amour-propre) est dans tous les états de la vie et dans toutes les conditions », la logique hardie, toujours conséquente avec elle-même on dirait l'esprit de système, tout cela est en plein accord avec le système épicurien.

La Rochefoucauld ne sera pas moins fidèle à Epicure quand il passe de cette observation générale, de ce manifeste philosophique, pour ainsi dire, à l'analyse des sentiments particuliers.

Il est facile de condamner l'orgueil, la vanité, l'envie, la jalousie et l'ambition et d'y dégager le rôle de l'amour-propre. Là-dessus personne ne se trompe, et le monde retentit des vitupérations fulminantes de Bossuet et de Bourdaloue contre ces « vices ». Pourtant, au sujet de ces dépravations de l'amour-propre les observations de La Rochefoucauld sont des plus fines parfois même des plus inattendues. « Si nous n'avions point d'orgueil, nous ne nous plaindrions pas de celui des autres » (100). « L'orgueil est égal dans tous les hommes et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour » (101). « L'orgueil a plus de

(100) Maxime 34.

(101) Maxime 35.

part que la bonté aux remontrances que nous faisons à ceux qui commettent des fautes, et nous ne les reprenons pas tant pour les en corriger que pour leur persuader que nous en sommes exempts» (102). Et ceci qui rappelle Pascal: « Il semble que la nature qui a si sagement disposé les organes de notre corps pour nous rendre heureux, nous ait aussi donné l'orgueil pour nous épargner la douleur de connaître nos imperfections » (103). « L'orgueil ne veut pas devoir et l'amour-propre ne veut pas payer » « Si la vanité ne renverse pas entièrement les vertus du moins elle les ébranle toutes ». « Ce qui nous rend la vanité des autres insupportable, c'est qu'elle blesse la nôtre ». « Le même orgueil qui nous fait blâmer les défauts dont nous nous croyons exempts nous porte à mépriser les bonnes qualités que nous n'avons pas ». « Il y a souvent plus d'orgueil que de bonté à plaindre les malheurs de nos ennemis; c'est pour leur faire sentir que nous sommes au-dessus d'eux, que nous leur donnons des marques de compassion ». Et, enfin ces deux maximes qui sont très pénétrantes: « l'orgueil se dédommage toujours et ne perd rien, lors même qu'il renonce à la vanité ». « Notre orgueil s'augmente souvent de ce que nous retranchons de nos autres défauts » (104).

(102) Maxime 37.

(103) Maxime 36.

(104) Maximes 228, 388, 462, 463, 33, 450.

Les maximes sur l'envie et la jalousie sont parmi les plus fines et les plus perspicaces d'autant que l'auteur y a affaire à « une passion timide et honteuse que l'on n'ose jamais avouer » (105). « La haine pour les favoris n'est autre chose que l'amour de la faveur ». « Notre envie dure toujours plus longtemps que le bonheur de ceux que nous envions ». « La jalousie est en quelque manière juste et raisonnable, puisqu'elle ne tend qu'à conserver un bien qui nous appartient ou que nous croyons nous appartenir; au lieu que l'envie est une qui ne peut souffrir le bien des autres » (106). « La jalousie naît toujours avec l'amour, mais elle ne meurt pas avec lui ». « Il y a dans la jalousie plus d'amour-propre que d'amour ». « Ce qui rend les douleurs de la honte et de la jalousie si aiguës, c'est que la vanité ne peut servir à les supporter » (107).

A son tour l'ambition, une des formes les plus usuelles de l'amour-propre subit l'analyse de La Rochefoucauld. « Ce qui paraît générosité n'est souvent qu'une ambition déguisée qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands » (108). Dans une autre maxime l'ambition est reconnue comme l'aspect ardent et actif de l'amour-propre ». « La modération ne peut avoir le

(105) Maxime 27.

(106) Maximes 55, 476, 28.

(107) Maximes 361, 324, 446.

(108) Maxime 246.

mérite de combattre l'ambition et de la soumettre; elles ne se trouvent jamais ensemble. La modération est la langueur et la paresse de l'âme, comme l'ambition en est l'activité et l'ardeur » (109). Et la raison pour laquelle « on passe souvent de l'amour à l'ambition, mais on ne revient guère de l'ambition à l'amour » (110), n'est-ce pas qu'un homme amoureux, quoique loin d'être dépouillé d'amour-propre est pourtant capable de sortir de lui-même en s'identifiant avec l'objet de son amour et peut passer à l'ambition, si son amour de soi s'accroît, mais ayant débuté par l'ambition qui est sans aucun doute une forme aiguë de l'amour-propre, un retour en arrière est, selon La Rochefoucauld, inconcevable?

Passons maintenant en revue ce qui s'appelle communément vertus. La Rochefoucauld a remarqué finement: « Nos actions sont comme des bouts-rimés que chacun fait rapporter à ce qui lui plaît »; les vertus ne sont, selon lui, que des noms différents qu'on donne à l'amour-propre déguisé; elles sont autant de masques que porte le moi à la recherche de son propre plaisir. A ces bouts-rimés, à savoir nos actions, chacun peut attacher les vers qu'il lui plaira, c'est-à-dire, qu'il peut voir dans les actions, désintéressement ou intérêt, devoir ou égoïsme, sous l'angle où il les regarde. Mais que

(109) Maxime 293.

(110) Maxime 490,

cela soit fait de bonne foi, avec sincérité et franchise, sinon ce sera l'hypocrisie et on sait l'horreur qu'éprouve La Rochefoucauld à l'égard des hypocrites.

Pour La Rochefoucauld, « Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés ». Qu'est-ce, par exemple, que la tempérance ? « La sobriété est l'amour de la santé, ou l'impuissance de manger beaucoup ». « On voudrait bien manger davantage, mais on craint de se faire du mal ». Après la tempérance physique vient la tempérance morale, la modération de l'âme, le mépris des honneurs, des richesses. « La modération des personnes heureuses est le calme de leur humeur, adoucie par la possession du bien... C'est une crainte de l'envie et du mépris qui suivent ceux qui s'énivrent de leur bonheur, c'est une ostentation de la force de notre esprit ». « Le dédain des richesses était dans les philosophes, un désir caché de venger leur mérite de l'injustice de la fortune ; c'était un secret pour se garantir de l'avilissement de la pauvreté ; c'était un chemin détourné pour aller à la considération, qu'ils ne pouvaient avoir par la richesse ». Parfois l'ambition semble épargner certains hommes et ils apparaissent comme des parangons de la modération ; en vérité, ils sont modérés parce qu'ils sont découragés par les obstacles. « La haine pour les favoris » par exemple, « n'est autre chose que l'amour de la faveur ».

Ainsi la modération dans le boire et le manger comme dans la fortune n'est qu'un effet du calcul, de l'intérêt, bien entendu, sinon de l'humeur.

Le courage ne trouve pas plus de faveur auprès de ce

moraliste que la tempérance. Qu'est-ce que le courage ? « La vanité, la honte et surtout le tempérament font souvent la valeur des hommes et la vertu des femmes » (225). « La valeur est, dans les simples soldats, un métier périlleux qu'ils ont pris pour gagner leur vie » (214). Du courage militaire passons au courage moral ou philosophique, la constance. « La philosophie triomphe des maux passés et des maux à venir ; mais les maux présents triomphent d'elle ». « Nous croyons souvent avoir de la constance dans les malheurs, lorsque nous n'avons que de l'abattement ; et nous les souffrons sans les regarder, comme les poltrons se laissent tuer de peur de se défendre » (220). En vérité, à l'égard de la constance des philosophes, l'attitude de La Rochefoucauld est un mélange de malice et de scepticisme. Il se méfie toujours des gens qui se déclarent fermes et intrépides devant la mort et devant les rudes coups de la fortune. De là son mépris à l'égard du stoïcisme qu'il qualifie d'hypocrite. « La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans le cœur » (20). « Ceux qu'on condamne au supplice affichent quelquefois une constance et un mépris de la mort qui n'est, en effet, que la crainte de l'envisager, de sorte qu'on peut dire que cette constance et ce mépris sont à leur esprit ce que le bandeau est à leurs yeux » (21). Selon lui le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement. Nous savons avec quel mépris il parle de ce valet condamné à mort, qui danse sur l'échafaud. Sur ce point La Rochefoucauld diffère d'Epicure, lequel déclare en vue de la tranquillité de l'âme que la mort n'est pas un mal et que la crainte

de la mort est irrationnelle et facile à chasser (111).

D'autre part La Rochefoucauld admet la constance dans la mort chez quelques philosophes qui, d'ailleurs, tirent la force de cette constance de la nécessité de la mort. « La nécessité de mourir faisait toute la constance des philosophes » (504). « De la gloire de mourir avec fermeté, de l'espérance d'être regretté et du désir de laisser une belle réputation » (504).

L'opinion de La Rochefoucauld sur la justice ne diffère pas de celle d'Epicure et de Hobbes. Suivant lui, la

(111) « Lorsque nous sommes, la mort n'est pas; lorsque la mort est, nous ne sommes plus. Elle n'est donc ni pour les vivants, ni pour les morts; car pour ceux qui sont, elle n'est pas; et ceux pour qui elle est, ne sont plus.

Diog. Laërt. 125, cité par Guyau, p. 111.

La Rochefoucauld raisonne autrement. Il demande si la mort n'est pas un mal et si elle est facile à chasser de l'esprit pourquoi les philosophes se mettent tellement en peine de nous convaincre. « On a écrit, dit-il, tout ce qui peut persuader le plus que la mort n'est pas un mal, et les hommes les plus faibles, aussi bien que les héros ont donné mille exemples célèbres pour établir cette opinion. Cependant je doute que personne de bon sens ne l'ait jamais cru; et la peine que l'on prend pour le persuader aux autres et à soi-même, fait assez voir que cette entreprise n'est pas aisée... Ceux-mêmes qui se la donnent volontairement ne la comptent pas pour si peu de chose; et ils s'étonnent et la rejettent comme les autres lorsqu'elle vient à eux par une autre voie que celle qu'ils ont choisie... Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer; mais tout homme qui la sait voir telle qu'elle est, trouve que c'est une chose épouvantable. » (504).

justice n'est qu'une vive appréhension qu'on ne nous ôte ce qui nous appartient. De là vient cette considération et ce respect pour tous les intérêts du prochain et cette scrupuleuse application à ne lui faire aucun préjudice.. Sans cette crainte, l'homme ferait des courses continuelles sur les biens des autres (112). « On blâme l'injustice non par l'aversion que l'on a pour elle, mais par le préjudice que l'on en reçoit » (113). « La justice dans les juges n'est que l'amour de leur élévation » (114).

Pas plus que la justice, l'amour, ce sentiment le plus en honneur chez les précieux et les précieuses n'est désintéressé. S'il est vraisemblable que pendant sa jeunesse la conception précieuse de l'amour avait pu exercer son influence sur lui, s'il est probable que ce fervent lecteur de l'*Astrée* s'était identifié avec Céladon et ses semblables depuis le temps de Richelieu jusqu'à la Fronde, l'auteur des *Maximes*, ce seigneur désenchanté, est depuis revenu de ces idées sublimes pour ne voir dans l'amour que l'amour-propre et la fièvre des sens. D'après l'*Astrée* et les romans de Mlle de Scudéry, l'amour est une passion qui fait naître dans l'homme l'absolu désintéressement; il ne songe qu'à plaire à sa bien-aimée, et à satisfaire ses caprices. En outre l'amour est capable de provoquer toutes les actions héroïques; sans

(112) Prem. pensée 22.

(113) Prem. pensée 24.

(114) Prem. pensée 23.

lui ces seigneurs déguisés en bergers languissaient dans une inertie indigne (115).

Nous verrons que la conception de l'amour de La Rochefoucauld est nettement opposée à cet amour idéal.

D'abord, l'amour n'est, selon La Rochefoucauld qu'une « fièvre des sens » (116). Ici La Rochefoucauld est tout à fait en accord avec Epicure qui tient l'amour

(115) « Ma raison », dit-il (Cyrus) « me dit secrètement que cette belle passion est la plus noble cause de toutes les actions héroïques, qu'elle a trouvé place dans le cœur de tous les héros, qu'elle est lâche que dans le cœur des lâches et qu'elle est héroïque dans l'âme de ceux qui sont véritablement généreux ». Artamène ou le Grand Cyrus, p. 331.

Sacrifice et désintéressement — pour Mandane Cyrus subit en silence les affronts les plus immérités.

La même conception de l'amour se retrouve dans l'Astrée: « Savez-vous bien que c'est qu'aimer? C'est mourir en soy pour revivre en autrui, c'est ne se point aimer que d'autant que l'on est agréable à la chose aimée, et bref c'est une volonté de se transformer, s'il se peut entièrement en elle ». Une discussion entre Hylas et Silvandre. Astrée I. 499-506.

V. aussi les fameuses douze tables de lois d'amour II. 311-314, dont la onzième table:

Que la perte de la raison
Que les liens et la prison
Pour elle en son âme il chérisse,
Et se plaise à s'y renfermer,
Sans attendre de son service
Que le seul honneur de l'aimer.

(116) L'amour constitue pour La Rochefoucauld le plaisir le plus sensible, mais il recommande l'introduction dans la composition d'une bonne dose d'esprit. V. Lettre de Méré citée plus haut. « Le plus sensible est celui de l'amour, mais il passe bien vite si l'esprit n'est pas de la partie »,

pour un simple désir naturel et nécessaire, tout le reste n'étant qu'une illusion psychologique, qu'une tendance à doter l'objet aimé de toutes les perfections, simple supposition qui doit disparaître, comme toutes les autres. Ensuite, l'amour ne détruit pas l'amour-propre, quoique ce soit le sentiment où l'on est le plus près de s'oublier. « Il n'y a pas de passion où l'amour de soi règne si puissamment que dans l'amour ». « Si l'on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé ». « Ce qui fait que les amants ne s'ennuient point ensemble, c'est qu'ils parlent toujours d'eux-mêmes » (117). Selon notre moraliste, le véritable amour qui soit désintéressé n'existe pas ou bien il existe comme un fantôme. « Il est du véritable amour comme de l'apparition des esprits: tout le monde en parle, peu de gens en ont vu ». L'amour est donc réduit comme les autres passions, à une recherche de notre propre plaisir. Qu'une femme aime l'amant ou l'amour cela revient au même. « Dans les premières passions elles aimaient l'amant, et dans les autres elles aiment l'amour ». Puisque nous ne sortons pas de nous-mêmes en aimant, ne nous étonnons pas que l'amour et la haine soient bien près. Ce ne sont pas deux extrêmes éloignés l'un de l'autre. Au contraire, ce ne sont que deux aspects de l'amour-propre qui se transforment aisément l'un en l'autre. Le dosage puissant d'amour-propre dans l'amour ex-

(117) Max. 267, 396, 319, 204.

plique également cette maxime, « il n'y a guère de gens qui ne soient honteux de s'être aimés, quand ils ne s'aiment plus ». Cette observation semble être adressée à Mme de Longueville.

Si l'amour est suspect, l'amitié est-elle peut-être, le seul sentiment où la vertu puisse se retrancher tranquillement? Nullement: « L'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner ». Et quand même nous serions si attachés à un ami au point que nous le préférons à nous-mêmes nous ne faisons, que suivre à notre goût et notre plaisir. « Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous et nous ne faisons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes » (118).

C'est l'amour-propre qui explique la tendance à faire

(118) Maxime 81.

Nous savons que les maximes sur l'amitié scandalisèrent Mme de Sablé, qui avait là-dessus une autre opinion tout à fait opposée. Elle croyait les hommes capables d'abdiquer leur intérêt en faveur de leurs amis. Mais sa pensée n'est pas dépourvue d'amour-propre, car elle fonde l'amitié sur l'estime, dont les péripéties déterminent l'amitié. Quand l'estime cesse l'amitié n'est plus. Cette conception de l'amitié est trop fière pour être affranchie d'amour-propre.

La Rochefoucauld, suivant la tendance précieuse, fait sa part à l'estime dans l'amour, mais il fait remarquer qu'il est secondaire à l'amour-propre.

Max. 296: « Il est difficile d'aimer ceux que nous n'estimons point; mais il ne l'est pas moins d'aimer ceux que nous estimons beaucoup plus que nous ».

voir leurs fautes à nos amis en cachant les nôtres et « quand nous exagérons la tendresse que nos amis ont pour nous, c'est souvent moins par reconnaissance que par le désir de faire juger notre mérite » (119).

Mais ces maximes sceptiques ne doivent pas nous faire conclure à une vie dénuée d'amitié de l'auteur. Au contraire La Rochefoucauld était un bon ami et sa compagnie était très recherchée par cette société d'élite. Certes, ses amis ne sont pas nombreux, ils se comptent sur les doigts; mais qui peut vanter un grand nombre de vrais amis? L'attachement, la sincérité et la bienveillance de M. La Rochefoucauld envers ses amis ne sauraient être mis en doute; en vérité, ce grand détracteur de l'amitié va jusqu'à affirmer dans une maxime: « Il est plus honteux de se défier de ses amis que d'en être trompé » (120). Cela atteste la fidélité de la pensée et de la vie de La Rochefoucauld à Epicure, un des plus grands amis dans l'antiquité.

La reconnaissance n'est pas non plus épargnée. « La reconnaissance dans la plupart des hommes, dit-il, n'est qu'une forte et secrète envie de recevoir de plus grands bienfaits ». « Il en est de la reconnaissance comme de la bonne foi des marchands; elle entretient le commerce; et souvent nous ne payons pas parce qu'il est juste de nous acquitter, mais pour trouver plus facilement des gens qui nous prêtent » (121).

(119) Max. 279.

(120) Max. 84.

(121) Max. 298, 223.

De même pour la vertu la plus chérie par le monde et par la religion: la bonté. Pas plus que l'amour et l'amitié, la bonté n'échappe à son réquisitoire. « Qui considère superficiellement tous les effets de la bonté qui nous fait sortir de nous-mêmes et qui nous immole continuellement à l'avantage de tout le monde sera tenté de croire que, lorsqu'elle agit, l'amour-propre s'oublie et s'abandonne lui-même... de sorte qu'il semble que l'amour-propre soit la dupe de la bonté. Cependant c'est le plus utile de tous les moyens dont l'amour-propre se sert pour arriver à ses fins; c'est un chemin dérobé par où il revient à lui-même plus riche et plus abondant; c'est leur désintéressement qu'il met à usure; c'est un ressort délicat, avec lequel il réunit, il dispose et tourne tous les hommes en sa faveur » (122). En outre La Rochefoucauld constate que la bonté comme d'autres vertus apparentes n'est que question de tempérament. « Nul ne mérite d'être loué de sa bonté, s'il n'a pas la force d'être méchant: toute autre bonté n'est le plus souvent que paresse ou impuissance de la volonté ».

A la bonté est intimement liée la sympathie ou la pitié. La Rochefoucauld la ramène à un calcul raffiné de l'intérêt: « La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres pour les en-

(122) Prem. pensée 77.

gager à nous en donner en de semblables occasions, et ce service que nous leur rendons sont, à proprement parler un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance » (123). La libéralité, une forme de bonté, ou la bonté qui donne, « n'est le plus souvent que la vanité de donner, que nous aimons mieux que ce que nous donnons » (124). Quant à la magnanimité, elle méprise tout pour avoir tout (125). « La générosité n'est souvent qu'une ambition déguisée, qui méprise de petits intérêts pour aller à de plus grands » (126).

4) RAPPORTS ENTRE L'HUMEUR, LE HASARD ET L'AMOUR-PROPRE

Nous avons examiné ces trois éléments qui composent la philosophie de La Rochefoucauld. Reste à préciser les rapports qui existent entre eux : s'ils s'accordent entre eux ou s'ils s'opposent l'un à l'autre. Or, d'une part La Rochefoucauld proclame l'amour-propre le mobile unique de toutes les actions et cela paraît être la pensée centrale des maximes où se ramènent tous les autres groupes de pensées. D'autre part, La

(123) Max. 264.

(125) Max. 248.

(124) Max. 263.

(126) Max. 246.

Rochefoucauld affirme que « la fortune et l'humeur gouvernent le monde », et les maximes où figurent ces termes « fortune », « hasard » et « humeur » ne comptent pas moins d'une vingtaine, sans compter un grand nombre de pensées où l'une ou l'autre de ces idées est sous-entendue, comme « Il semble que la nature ait prescrit à chaque homme, dès sa naissance, des bornes pour les vertus et pour les vices ». « Rien n'est plus rare que la véritable bonté : ceux même qui croient en avoir, n'ont d'ordinaire que de la complaisance ou de la faiblesse ». « Il n'y a que les personnes qui ont de la fermeté qui puissent avoir une véritable douceur ; celles qui paraissent n'ont d'ordinaire que de la faiblesse, qui se convertit aisément en aigreur » (127).

En apparence il y a donc une contradiction, à moins que l'amour-propre ne soit un effet du hasard et que l'amour-propre et l'humeur ne soient la même chose sous deux noms différents. A y regarder de près, il n'y a là aucune contradiction : l'idée que l'amour-propre est le seul ressort des actions, que la recherche du plaisir et du gain personnel est la fin de la vie s'accorde bien avec l'idée déterministe de la suprématie de l'humeur. Il n'y a pas de rapport de contradiction, il n'y a que le rapport de la partie au tout. Les divers tempéraments font partie de l'amour-propre qui a mille visages : il est tantôt impérieux, tantôt obéissant, tantôt miséricordieux, tantôt cruel. Les tempéraments

(127) Max. 189, 481, 479.

sont autant de manifestations de l'amour-propre. La Rochefoucauld est explicite sur ce point, quand il dit : « il (l'amour-propre) a différentes inclinations, selon la diversité des tempéraments qui le tournent et le découvrent tantôt à la gloire, tantôt aux richesses et tantôt aux plaisirs. Il en change selon les changements de nos âges, de nos fortunes et de nos expériences ». Ainsi l'amour-propre se traduit chez un individu sous une forme déterminée par son humeur particulière. La maxime suivante tranche la question : « L'orgueil est égal dans tous les hommes et il n'y a de différence qu'« en la manière de le mettre au jour » (128).

En s'appuyant sur cette thèse on peut dire qu'un homme est courageux ou timide par humeur, ainsi que par amour-propre. S'il est courageux, c'est parce que son amour-propre prend une forme courageuse et il se targuera de sa valeur; même s'il est timide il ne laissera pas de se complaire dans sa timidité; il trouvera du plaisir en suivant son naturel craintif; il en fera une vertu en le rebaptisant d'un nom plus gracieux, prudence, par exemple.

Pas moins que le timide, le mélancolique ne se piquera de sa mélancolie, il y puisera mille plaisirs, peu accessibles au commun.

Un vieillard qui par décrépitude n'est plus capable

(128) Max. 35. Version du manuscrit de Liancourt.

Il y a une autre Maxime qui exprime la pensée semblable :

« Les passions ne sont que les divers goûts de l'amour-propre ».

de donner des exemples, met tout son orgueil et son honneur à prodiguer des conseils (129). En un mot, l'amour-propre reste égal dans tous les hommes, ce qui fait la différence, c'est la manière de le mettre au jour.

Si cette théorie de l'humeur qui est un genre de déterminisme n'est nullement opposée à l'idée de prédominance de l'amour-propre, elle soulève un problème important: elle nécessite une révision du problème de responsabilité. Si l'homme est régi par l'humeur, s'il doit suivre inéluctablement la ligne qui lui a été tracée dès sa naissance, s'il est privé de libre arbitre, il n'est plus responsable de ses actions. De là récompense et châtiment, louange et blâme, mérite et faute ne seront que de vains mots.

Ici La Rochefoucauld diffère complètement d'Epicure. Selon Epicure qui est sur ce point très conséquent avec lui-même, l'homme est aussi affranchi que le monde extérieur de toute influence étrangère. Composé d'atomes qui sont libres d'effectuer la déclinaison de la ligne droite, l'homme lui aussi est libre de sorte qu'il dispose de l'usage entier de son libre arbitre. Ce n'est pas cette thèse qui a impressionné le moraliste français, mais cette pensée secondaire dans le système épicurien, cette théorie de l'humeur qui était, d'ail-

(129) Sous la plume malicieuse de La Rochefoucauld, le vieillard prodigue des conseils, n'étant plus capable de donner de *mauvais* exemples.

leurs, très répandue au dix-septième siècle comme nous l'avons montré.

La part assez considérable que fait notre auteur dans ses maximes à cette théorie de l'humeur soulève une autre question, à savoir où notre moraliste voulait mettre l'accent, quelle partie de son système il voulait mettre en relief. Nous n'allons pas entrer ici dans la discussion de ce problème; nous voulons seulement suggérer que la supériorité numérique des réflexions traitant de l'amour-propre ne mène nécessairement pas à la conclusion de sa primauté. Quoiqu'il en soit, il est incontestable que ces réflexions sur l'humeur et le tempérament viennent modifier considérablement la perspective. La plupart des critiques s'attachent à signaler en dehors de la malice évidente, l'amertume et l'aigreur des maximes. Ils n'y voient qu'un épanchement envenimé d'un atrabilaire vindicatif contre ses ennemis et ses anciens amours. Mais à part la malice souriante et ce que M. J. Bourdeau appelle «le désir de faire effet» (150), il est assez difficile, sans aucun parti pris, d'y trouver l'aigreur et l'amertume à la Alceste. On ne peut trop répéter que si La Rochefoucauld était pessimiste (131), il l'était à la manière de Philinte, et qui au lieu de dire comme Alceste :

Je ne trouve partout que lâche flatterie

(130) J. Bourdeau : La Rochefoucauld, p. 124.

(131) Les opinions sont fort partagées au sujet du pessimisme ou de la misanthropie de La Rochefoucauld.

Félix Hémon est convaincu que l'auteur des Maximes croit

Qu'injustice, intérêt, trahison, fourberie..

...et je hais tous les hommes.

Il proclamerait sur un ton courtois et un peu mélancolique :

Et mon esprit enfin n'est pas plus offensé

De voir un homme fourbe, injuste, intéressé,

Que de voir des vautours affamés de carnage

Des singes malfaisants et des loups pleins de rage.

Ce que nous voulons signaler, c'est que cette théorie de l'humeur vient comme émousser étrangement les pointes des flèches que décoche La Rochefoucauld contre ses contemporains. Sous cet angle, La Rochefoucauld ne condamne point les ambitieux, les vaniteux, les injustes qui le sont parce qu'ils ne peuvent ne pas l'être. Ceux à qui il paraît s'en vouloir le plus, sont les hypocrites qui trafiquent des vertus, qui n'ont pas la bonne foi des vertueux, et les orgueilleux qui préten-

à la bonté des mouvements naturels chez l'homme, viciés seulement par la vie en société. Il constate que sa misanthropie n'est qu'apparente et qu'elle est occasionnée par son amour inquiet de l'humanité.

Pour Emile Faguet, c'est « un pessimisme de grand seigneur beaucoup plus dédaigneux qu'amer : c'est le pessimisme très tranquille et très peu ambitieux d'un homme qui trouve mauvais les hommes et qui juge intéressant de le leur dire de loin, dans tout le détail. Il croit que la vertu pure existe, mais qu'elle est infiniment rare. En fait de vertu, il n'est pas un incrédule, c'est un raffiné qui, à force de ne la vouloir voir que là où elle est pure, est tout près de ne la voir jamais ». Le dix-septième siècle, p. 66.

Dans ses *Propos Littéraires*, Faguet va jusqu'à prêter au « grand dédaigneux » des sentiments optimistes. « Il ne croit pas à la méchanceté ». (*Propos Litt.* 2^e série, p. 38).

dent tirer de leurs propres forces, de leur volonté, leurs prétendues vertus. Mais en suivant la logique de la pensée de notre moraliste, les hypocrites et les faux sages, ne sont-ils pas aussi de simples jouets de l'humeur, des rouages dans ce mécanisme physiologique, ayant, le droit eux aussi par conséquent à notre pardon comme les autres? A tous les égards, cette théorie de l'humeur enlève en grande partie le venin à ces brillants aphorismes.

Quant au hasard, ne s'oppose-t-il point à deux autres éléments du système, à savoir, l'amour-propre et l'humeur? Nous allons voir. Par « hasard » ou « fortune » La Rochefoucauld entend un concours imprévu d'événements dans le monde extérieur. S'il dit: « La fortune et l'humeur gouvernent le monde », c'est le monde extérieur qu'il veut dire et non pas ce microcosme, ce monde intérieur qui suit strictement les règles fixées par la disposition, par le tempérament; la fortune n'apporte aucun changement dans l'ordre établi par le jeu intérieur de l'humeur; son rôle est réduit à avancer ou à retarder le mérite fait par la nature, à le cacher ou à le mettre en valeur. « La nature fait le mérite, et la fortune le met en œuvre. » « Quoique les hommes se flattent de leurs grandes actions, elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais les effets du hasard ». (132). « La plupart des hommes ont comme les plantes, des propriétés cachées que le hasard fait découvrir ». « La fortune fait paraître nos vertus

(132) Maxime 153, 57,

et nos vices comme la lumière fait paraître les objets. Ne faut-il pas chercher l'origine de cette opinion dans les défaites et les mécomptes passés de La Rochefoucauld? En attribuant au hasard les succès et les éclats, n'espère-t-il pas rabaisser la grandeur de ses ennemis et de ses rivaux tels que Richelieu, Mazarin, et le cardinal de Retz en insinuant son mérite caché.

Ainsi il n'y a aucune contradiction entre l'humeur et l'amour-propre et la fortune. Chacun opère et exerce son influence dans son domaine particulier. Le hasard n'a aucune prise sur le caractère humain, lequel suit le « cours ordinaire et réglé de l'humeur ». (134). Si La Rochefoucauld dit dans une maxime : « le caprice de notre humeur est encore plus bizarre que celui de la fortune » (135). Cela ne veut pas dire que l'humeur subit l'influence du hasard. Notre humeur paraît avoir des caprices, la succession des humeurs paraît se produire sans aucun principe déterminé parce que nous ignorons totalement le mécanisme de notre physiologie intérieure, parce que le jeu des éléments qui composent notre caractère moral nous échappe complètement.

Mais si le hasard ne change rien à notre caractère,

(133) Maxime 344, 380.

(134) Max. 297. « Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté; elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions sans que nous le puissions connaître ».

(135) Max. 45.

il ne laisse pas de nous affecter en soutenant ou en contrariant nos actions. Il peut agir contre ou de concert avec l'humeur.

En niant le libre arbitre, La Rochefoucauld s'écarte d'Epicure, qui croyait à la volonté humaine. Il diffère également de ses contemporains comme Descartes, Pascal, Bossuet et Corneille qui réservaient tous sa part à la volonté (136). Par là, il est comme une figure isolée dans ce siècle de raison.

(136) L'attitude de Corneille est très arrêtée. Sa croyance dans la raison est inébranlable. Les paroles d'Auguste : Je suis maître de moi, comme de l'univers », sont caractéristiques.

Pascal ne veut pas flétrir la raison et la volonté. Il se borne à les humilier quand elles sont trop présomptueuses. Son argument de pari est un argument rationaliste.

Descartes fait une grande part à l'influence physiologique sur les actions humaines. On est courageux, timide, selon la disposition des esprits animaux. Mais Descartes affirme le grand rôle de la volonté qui peut modifier de beaucoup les actions.

Bossuet, pour qui la dépendance mutuelle de l'âme et du corps est une espèce « de miracle perpétuel général et subsistant » admet l'hypothèse des esprits animaux, mais il distingue (où Descartes généralise) entre les passions qui proviennent de l'âme et celles qui appartiennent uniquement au corps. Ainsi il maintient que « le mouvement des nerfs ne peut pas être un sentiment, l'agitation du sang ne peut pas être un désir, le froid dans le sang ne peut pas être la haine, en un mot, on se trompe en confondant les dispositions et altérations corporelles avec les sensations, les imaginations et les passions. (Bossuet t. XXII, p. 181.

On sait aussi le grand cas que fait Bossuet de la volonté au sujet de la conversion. Selon lui, il ne s'agit que de vouloir pour croire,

II

PARTIE PRATIQUE

Nous allons maintenant étudier la vie de La Rochefoucauld pour montrer si dans la pratique La Rochefoucauld était également conforme à l'enseignement d'Epicure. Mais en abordant cette étude nous ne prétendons pas affirmer une influence précise, directe et systématique d'Epicure sur la vie de La Rochefoucauld. Ce serait exagérer. La Rochefoucauld n'était point savant, il avouait avec franchise son peu de latin, son instruction était celle d'un grand seigneur où l'érudition tenait peu de place. S'il devait plus tard suppléer à cette insuffisance par la lecture et par la conversation sérieuse qu'il prisait tant, la lacune ne devait pas être comblée et nous nous croyons en bon droit de supposer que c'est par les grandes lignes de sa pensée qu'il a fait la connaissance d'Epicure.

Au demeurant, il n'aurait pas eu besoin de l'épicurisme pour constater que l'amour-propre est le mobile unique des actions, que le hasard ou la fortune est une force redoutable, avec laquelle il faut compter, que

l'humeur préside souvent aux actions qu'on croit des effets de la volonté. Les événements de la Fronde, cette étonnante manifestation de l'amour-propre, de l'intérêt sous toutes les formes, de la plus noble jusqu'à la plus mesquine, l'examen de sa propre conscience lui auraient donné assez de matière pour ses ouvrages. Quant aux notions de l'humeur et de la fortune, nous les avons déjà montrées, pour ainsi dire, dans l'air au dix-septième siècle, elles appartenaient au fonds commun de pensées à la portée de tous. Ces idées épicuriennes ne lui poignaient donc pas comme des révélations.

Si La Rochefoucauld faisait profession d'épicurisme, ce n'est donc pas parce qu'il était tout d'un coup converti par cette doctrine, c'est plutôt parce qu'elle venait confirmer les idées auxquelles il tenait déjà depuis longtemps. Il avait Epicure en grande estime, l'appelant Saint, parce que ses idées qui étaient, d'ailleurs également les siennes, lui paraissaient les seules vraies. L'épicurisme de La Rochefoucauld n'est donc pas un brusque soubresaut d'une qualité étrangère au contact avec une doctrine imposante, mais une manifestation spontanée des qualités innées sous l'impulsion d'une doctrine sympathique. N'est-ce pas ici précisément le cas dont il s'agit dans cette observation du marquis de la Fare? «On pourrait vouloir rendre la vie plus innocente et meilleure par des préceptes de morale; mais je suis persuadé de leur inutilité, et je crois que chacun a en soi les principes du bien et du mal qu'il fait, contre lesquels les conseils de la philosophie ont peu de pouvoir,

Celui-là seul est capable d'en profiter, dont les dispositions se trouvent heureusement conformes à ces préceptes » (1). La Rochefoucauld embrassa l'épicurisme non parce qu'il lui a mis de nouvelles idées dans la tête, mais parce que l'épicurisme était en accord complet avec son caractère. En un mot, il était épicurien avant de connaître Epicure.

Ces réserves faites, examinons par où dans sa vie notre moraliste se montre épicurien. En vérité, l'épicurisme de La Rochefoucauld ne date que de sa retraite, c'est-à-dire, d'environ 1661. A partir de cette date, après avoir vu son fils aîné établi à la Cour, perclus de la goutte, il ouvrait son hôtel de la rue de Seine pour recevoir le monde d'élite. Mais ce sera encore une semi-retraite ; il continuait à fréquenter les salons et les ruelles ; il ne s'était pas complètement défait d'ambition et nous le retrouvons à la poursuite des honneurs. En 1666, il sollicita vivement la charge de gouverneur du dauphin, qu'il ne put obtenir : on préféra Montausier. L'année suivante il ramassa toutes ses forces et participa au siège de Lille qui fut sa dernière campagne, sa dernière « crise de chevalerie », comme dit M. Emile Magne. Désormais ce sera la vraie retraite. Lorsqu'on voulut consacrer son talent d'écrivain en le recevant à l'Académie, il déclina tout bonnement cet honneur. Huet attribuait ce refus à sa timidité, à son appréhension devant la perspective de parler en public.

(1) La Fare : Mémoires du marquis de La Fare, p. 1. Collect. Petitot, 2^e série, tome LXV.

Il passait ses derniers jours dans un cercle intime où se trouvaient Mesdames de Sévigné, de la Sablière, de Brissac, de Coulanges, Scarron, Segrais, Corbinelli, Jacques Esprit, Ninon, Henry-Jules de Bourbon, duc d'Enghien. Mais il prisait avant tout les heures passées dans la compagnie de M^{me} de La Fayette avec qui il était depuis 1665 en rapport très étroit (2), malgré l'existence de son épouse légitime (3). Cette dernière période de sa vie montre La Rochefoucauld comme une figure de sage toujours mélancolique, plein de raffinement, de tact et de discrétion, animé d'une bienveillance et d'une aménité fort louables, en outre, calme et résigné, faisant bonne contenance à toutes les tribulations même à la mort.

Analysons maintenant cette vie pour établir sa ressemblance avec le modèle épicurien. La vie épicurienne est au fond égoïste. Epicure, malgré son culte de l'amitié, se réserve cette liberté, cette indépendance qui lui permettait d'être maître absolu de ses actions, d'être libre de toute obligation morale et de toute chaîne matérielle. Un épicurien ne rend compte à personne de ses actions, dont il prend toute responsabilité. Ainsi il

(2) Selon une lettre de Mme de La Fayette à Mme de Sablé. Appendice VII de la notice biographique, p. CXI-CXIII. Œuvres de La Rochefoucauld. Ed. Hachette.

(3) La mort de Mme de La Rochefoucauld est fixée par plusieurs critiques en 1669. Mais selon M. Emile Mayne, elle serait morte plus tard, aux environs de 1675. Le vrai visage de L.R. p. 152,

a une conscience très nette, très définie de sa dignité personnelle, de sa personnalité morale. S'il estime fort l'amitié, la considérant comme un grand bien, ce n'est, en dernière analyse, qu'un moyen qui contribue au bonheur individuel. Pour lui l'amitié répond au besoin que réclame son âme élevée, c'est un genre de concession, faite par le moi à la société. De là pas plus que le mariage et les enfants, l'épicurien ne saurait supporter un ami qui par ses indiscretions, trouble la tranquillité de son âme, à laquelle il rapporte tout. Cependant cette base égoïste de l'amitié épicurienne n'empêche pas un épicurien d'être un véritable ami. On sait comment Epicure était attaché à ses amis; son amitié pour Métrodore, le soin qu'il prit de ses enfants sont fort touchants.

L'attitude de Montaigne est bien en accord avec ce modèle. Nous savons quel prix il attache à la liberté, au pouvoir de disposer de soi. Ses dernières années étaient vouées à la culture de son moi, à l'édification et à la défense de la forteresse où il se complaisait dans une voluptueuse contemplation de lui-même.

Cela n'empêche pas pourtant qu'il sortît de son moi pour communier, pour ainsi dire, avec une âme d'élite qu'il trouvait digne de son amitié qu'était La Boétie. Voilà comment il définit la véritable amitié: « En ce noble commerce, les offices et les bienfaits, nourriciers des autres amitiés, ne méritent pas seulement d'être mis en compte; cette confusion si pleine de nos volontés en est cause: car tout ainsi que l'amitié que je me porte ne reçoit point augmentation pour le secours que

je me donne au besoin, quoique disent les stoïciens, et comme je ne me sais aucun gré du service que je me fais, aussi l'union de tels amis étant véritablement parfaite, elle leur fait perdre le sentiment de tels devoirs et haïr et chasser d'entre eux ces mots de division et de différence, bienfait, obligation, reconnaissance, prière, remerciement et leurs pareils, tout étant commun entre eux, volontés, pensements, jugements, biens.. honneur et vie, et leur convenance n'étant qu'une âme en deux corps, selon la très-propre définition d'Aristote, ils ne se peuvent ni prêter, ni donner rien » (4).

Et il continue sur un ton émouvant: « Depuis le jour où je le perdis... je ne fais que traîner languissant, et les plaisirs même qui s'offrent à moi, au lieu de me consoler, me redoublent de sa perte. Nous étions à moitié de tout, il me semble que je lui dérobe sa part... J'étais déjà si fait et accoutumé à être deuxième partout qu'il me semble n'être plus qu'à demi. » Mais c'est un cas exceptionnel. D'ordinaire Montaigne ne s'attachait fortement à rien ni à personne. « Il faut avoir femme, enfants, biens dit-il ailleurs et surtout de la santé qui peut, mais non pas s'y attacher en manière que notre heur en dépende ; il se faut réserver arrière-boutique toute nôtre, toute franche... Il faut dénouer ces obligations si fortes et meslui aimer ceci et cela, mais n'épouser rien que soi... La plus grande chose du monde,

(4) Livre I. Ch. XXVII.

c'est de savoir être à soi» (5). Si Montaigne entreprend une charge publique, il se garde de s'y jeter à corps perdu. Bien loin de là ; cette fonction sera comme une chose extérieure, une concession qu'il daigne accorder à la société presque malgré lui. Cela ne veut pas dire qu'il manquera au devoir qui lui a été assigné ; au contraire, il s'en acquittera dignement, mais il ne permet pas que les affaires publiques usurpent sur sa vie privée, sa personnalité sacrée. « Si quelquefois on m'a poussé dit-il au maniement d'affaires étrangères, j'ai promis de les prendre en mains, non pas au poumon et au foie, de m'en charger, non de les incorporer ; de m'en soigner, oui, de m'en passionner, nullement... J'ai pu me mêler des charges publiques, sans me départir de moi de la largeur d'un ongle, et me donner à autrui sans m'ôter à moi ».

Cet art de se dédoubler, de se prêter à autrui sans s'ôter à soi, La Rochefoucauld le pratique aussi à merveille. Dans cette période épicurienne de sa vie, les étourderies chevaleresques, la fougue et l'élan qui avaient fait du jeune prince de Marcillac, le martyr de M^{me} de Chevreuse et de la reine Anne d'Autriche lui semblaient comme des rêves. Certes, La Rochefoucauld était alors entouré d'amis intimes, ce sont en grande partie des nobles que le règne personnel du roi soleil rendit désœuvrés, mais y en avait-il un à qui il

(5) Livre III. Ch. X.

se donnait, avec qui il était uni complètement ? M^{me} de Sablé avait son estime, il prisait fortement son raffinement, son bon sens, sa culture, et, il faut le dire, sa cuisine, mais leur relation ne dépasse pas la limite d'un commerce élégant de deux esprits distingués. Vers le temps de la publication des maximes un léger refroidissement se produisit entre eux après une intimité de cinq années. Elle était devenue de plus en plus l'amie de M^{me} de Longueville, en retraite depuis 1663. Elle fut remplacée par M^{me} de La Fayette surnommée le « brouillard » à cause de la brume mystérieuse de langueur qui l'entourait toujours. La Rochefoucauld l'appelait la « vraie ». La véritable nature de cette relation donne lieu à d'infinies discussions de la part des critiques. Vers 1666 dans une lettre qu'écrivit M^{me} de La Fayette à M^{me} de Sablé elle se plaint des insinuations du Comte de Saint-Paul au sujet de cette liaison. Elle se défend, d'ailleurs, assez mollement. Au dire de la plupart des contemporains il ne se passait rien qui ne fût honnête et chaste. Ainsi M^{lle} de Scudéry écrit à Bussy Rabutin : « M. de La Rochefoucauld vit fort honnêtement avec M^{me} de La Fayette ; il n'y paraît que de l'amitié. Enfin la crainte de Dieu de part et d'autre et peut-être la politique ont coupé les ailes à l'amour. Elle est sa favorite et sa première amie (6).

La question est pourtant loin d'être tranchée, mais

(6) Lettre mise en lumière par Saint-Beuve citée toute entière par d'Haussonville, p. 69; Madame de La Fayette.

peu importe si cette familiarité a dépassé les bornes d'une honnête relation. Ce que nous voulons savoir, c'est la façon dont La Rochefoucauld envisageait cette amitié, s'il vint à s'oublier lui-même de sorte qu'il ne fît qu'un avec son amie. D'abord il est évident que cette amitié était fondée sur la communauté de sentiments, de goût et de sort. Tout les deux avaient une sensibilité raffinée, un naturel mélancolique et languissant; tous les deux étaient mal assortis dans la vie conjugale, résultat presque inévitable du mariage de convenance. Ajoutons le goût commun pour les lettres, la connaissance du même monde, et nous ne pouvons souhaiter un couple mieux assorti. Ainsi en choisissant M^{me} de La Fayette comme compagne de ses derniers jours il n'eut qu'à suivre son goût et son penchant naturel.

Au demeurant, sans donner raison au grossier témoignage de Gourville qui nous dit que La Rochefoucauld avait un grand attachement pour M^{me} de La Fayette à cause de la commodité dont elle lui était (7). Nous croyons ne pas exagérer de dire que La Rochefoucauld voyait en elle la compagne idéale qui l'aiderait à trouver la tranquillité de l'âme qui était, sans

(7) Il est vrai que Mme La Fayette avec son grand sens des affaires lui était fort précieuse dans ses démêlés judiciaires. Elle lui sauva, nous dit Segrais, au moyen de la substitution « le plus beau des biens de son ami ». V. Emile Magne, p. 154: Le vrai visage de La Rochefoucauld.

aucun doute, le but de cette automne de la vie. Il était d'une nature trop élevée pour se permettre des visées d'intérêt matériel dans cette délicieuse amitié, mais il n'était pas inaccessible à la perspective d'une vie calme, coulée paisiblement dans la compagnie d'une telle femme.

En outre, rien dans cette relation ne nous autorise à conclure à une fusion complète de deux partis, à ce qu'appelle Montaigne : « un mélange universel, qu'elles (les âmes) effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes ». (8) Certes, les amis éprouvent dans la compagnie l'un de l'autre un grand bonheur; leur douleur s'amalgama pour ainsi dire. La Rochefoucauld rend visite tous les jours à son amie, ils lisent ensemble « l'*Astrée* » et s'entr'aident dans leurs occupations littéraires. C'est plutôt une harmonie qu'une fusion totale.

L'attitude de La Rochefoucauld à l'égard de sa famille était fort curieuse. A l'égard de sa femme il témoignait un détachement, une froideur, une infidélité qu'il ne se mettait point en peine de dissimuler. Même du vivant de celle-ci il vécut ouvertement avec M^{me} de La Fayette. Tout cela n'étonnait point ses contemporains qui trouvaient en général un grand délice dans la relation extramaritale, mais faisait un contraste frappant, presque pathétique avec la loyauté et l'atta-

(8) Essais. Livre 1er. Ch. XXVIII. De l'amitié.

chement que son épouse manifestait pour lui. Depuis sa liaison avec M^{me} de La Fayette, La Rochefoucauld vivait entièrement hors de l'entourage de sa femme. Celle-ci figure de temps à autre dans sa correspondance, mais c'est comme par courtoisie qu'elle y est mentionnée de sorte que nous ne saurions pénétrer cette ombre mystérieuse qui l'entoure. Qui se trompera sur le sentiment qui anima sa poursuite du fameux tabouret ? c'est décidément le point d'honneur et nullement l'amour pour son épouse.

Quant à ses enfants, il ne faut pas croire M^{me} de Sévigné qui écrit : « Le cœur de M. de La Rochefoucauld pour sa famille est une chose incomparable. M. de La Rochefoucauld connaît quasi aussi bien que moi la tendresse maternelle ». Saint-Simon, au contraire, nous présente les filles de La Rochefoucauld semblables à des « Sybilles dans un coin de l'hôtel de La Rochefoucauld où on les avait reléguées, ayant à peine de quoi vivre ». Il reproche vivement à ce grand seigneur d'avoir forcé les cadets de la famille à entreprendre la carrière ecclésiastique au profit de l'aîné qui fut comblé de tous les bénéfices et de tous les honneurs. Fidèle à la tradition de sa race, La Rochefoucauld ne témoigna de souci et de sollicitude que pour son fils aîné, héritier de son nom. En 1671 il lui céda son brevet de duc et de pair pour l'établir dans le monde, pour attirer sur lui les dignités et les bénéfices conférés par le roi. Ce détachement à l'égard des autres enfants, de sa femme n'atteste-t-il pas ce fond d'égoïsme fort caractéristique d'un épicurien ? Ce détachement qui allait

s'accroissant, ce souci de la tranquillité n'explique-t-il pas également son refus lorsqu'on voulut le nommer académicien ?

La plupart des critiques s'appuyant sur le témoignage de Huet veulent attribuer ce refus à la timidité. Malgré son « air de honte et de timidité qui se tourne souvent en « air d'apologie » (9), nous ne le croyons pas effrayé à ce point par la perspective d'une harangue académique. Ne dit-il pas lui-même : « Je possède assez bien ma langue » et qu'il a « la mémoire heureuse » et de l'esprit (10).

Ainsi nous croyons plutôt qu'après avoir établi son fils aîné, ainsi assuré la continuation de sa maison, il n'avait pas d'autre souci que la tranquillité de son âme. Joignons à cette résignation le reste de préjugé de grand seigneur contre le métier et nous aurons la raison pour laquelle il déclina cet honneur.

Mais ce détachement, ce souci de l'indépendance n'exclut pas la bienveillance, la considération envers les autres. Un épicurien se propose pour devoir non seulement de vivre en paix avec les autres, mais de les aider et de respecter leur personnalité et leurs droits. Sur ce point la vie d'Epicure est très édifiante. Diogène nous parle de sa piété envers ses parents, de sa bienfaisance envers ses frères, de sa

(9) Portrait par le cardinal de Retz.

(10) Portrait de M.R.D. fait par lui-même 1659.

mansuétude à l'égard des esclaves (11). L'attitude d'Epicure envers les esclaves fait un contraste frappant avec celles des autres philosophes antiques; elle est imprégnée d'un esprit fort moderne d'indulgence et de considération. Mus fut à la fois son esclave et son disciple. Envers les hommes en général, sa bienveillance était, d'après Diogène, très grande, mais il ne faut pas accepter sans réserve le témoignage de ce dernier. Une maxime d'Epicure paraît en tout cas le contredire. « L'être bienheureux et immortel ne s'embarrasse d'aucune affaire et n'en procure pas aux autres, de sorte qu'il ne manifeste ni de la colère, ni de la bienveillance; tout cela est le propre de la faiblesse ». Est-ce une contradiction irréductible? Nous croyons plutôt y remarquer une précaution de la part d'Epicure, constamment jaloux de sa tranquillité qui est d'après lui le bien suprême.

Nous croyons y voir un avis à ses disciples de ne pas porter leur inquiétude, leur empressement pour les autres jusqu'à l'oubli de leur propre bonheur. La bienveillance, la bonté envers les autres ne sont après tout que des moyens au prix de la tranquillité de l'âme qui constitue la fin suprême de la vie.

A étudier la vie de La Rochefoucauld nous trouverons assurément la même attitude, une bienveillance prompte, mais nullement sentimentale, un orgueil

(11) Diol. L. X. 10.

d'homme déniaisé et sûr de ses propres forces. Cette attitude éminemment épicurienne est très manifeste dans cet extrait de son portrait par lui-même. « Je suis peu sensible à la pitié et je voudrais ne l'y être point du tout. Cependant il n'est rien que je ne fisse pour le soulagement d'une personne affligée, et je crois effectivement que l'on doit tout faire jusqu'à lui témoigner même beaucoup de compassion de son mal: car les misérables sont si sots que cela leur fait le plus grand bien du monde: mais je tiens aussi qu'il faut se contenter d'en témoigner, et se garder soigneusement d'en avoir. C'est une passion qui n'est bonne à rien au dedans d'une âme bien faite qui ne sert qu'à affaiblir le cœur et qu'on doit laisser au peuple qui n'exécutant rien par raison, a besoin de passions pour les porter à faire les choses (12). Naturellement il y a un peu de pose et d'autosuggestion dans ce grand geste. Nous savons comment il pleura sa mère qu'il avait récemment combattue dans un procès. La mort de Turenne, son ancien ennemi lui arracha également des larmes. Mais il put contenir ses larmes en apprenant, en 1672, la mort de son quatrième fils, et la blessure de son fils aîné au cours de la campagne du Rhin. Il supporta très bien aussi la nouvelle de la mort du comte de Saint-Paul, né de ses amours avec Mme de Longueville. A en croire Mme de Sévigné pourtant, le duc a dû éprouver une très grande douleur.

(12) Portrait de La Rochefoucauld par lui-même,

« Nous étions chez Mme de La Fayette, écrit-elle.. Cette grêle est tombée sur lui en ma présence... Les larmes ont coulé du fond de son cœur, et sa fermeté l'a empêché d'éclater... J'ai vu son cœur à découvert dans cette cruelle aventure, il est au premier rang de ce que j'ai jamais vu de courage, de mérite, de tendresse et de raison. Je ne compte pour rien son esprit et son agrément ».

Faisons-nous crédit à cette intuition féminine qui pénètre jusqu'aux « larmes qui ont coulé du fond de son cœur » sans s'éclater ? Quoi qu'il en soit, il faut faire des concessions à la faiblesse humaine. La Rochefoucauld se croyait et se voulait peu sensible ; s'il se trompait quelquefois là-dessus, cela n'altère nullement sa conviction, à savoir l'indignité de la pitié excessive, et le besoin de garder son indépendance.

La politesse, le tact, la discrétion et l'indulgence de La Rochefoucauld qui le firent goûter de tout le monde, proviennent de cette même source d'égoïsme raffiné, d'intérêt bien entendu. Pour vivre en paix avec tout le monde, pour sauvegarder sa tranquillité de l'âme, il faut ménager les amours-propres, épargner les vanités, ne pas s'imposer avec autorité dans n'importe quelle rencontre. Puisque la société est nécessaire aux hommes, il faut se servir des moyens de la rendre agréable et de la faire durer. Dans ce choc des amours-propres il faut faire des concessions, savoir cacher notre intérêt personnel. En homme avisé, La Rochefoucauld ne nous conseille pas de nous enlever à nous-mêmes. « Ce désir de préférence, puisqu'il est trop naturel en

nous, pour nous en pouvoir défaire ». Il ne nous cache pas les difficultés qu'il faut surmonter pour réussir à vivre en harmonie avec les autres. L'esprit seul, cette faculté tant vantée par Méré, qui sait pénétrer jusque dans les replis du cœur des autres, qui sait s'adapter à la personne à qui nous avons affaire, qui embrasse d'un coup d'œil le caractère de l'interlocuteur, ne suffit guère à une si grande entreprise. Il faut y joindre le bon sens, l'humeur et « les égards qui doivent être entre les personnes qui veulent vivre ensemble » (13).

La suite de petits essais : *De la société, De la conversation, De l'air et des manières, Du faux, Des goûts*, forme un véritable bréviaire de l'honnête homme. Les pensées y sont très fines, nuancées et pénétrantes; elles montrent non seulement la délicatesse de sentiment et la perspicacité, mais l'indulgence et la bonne volonté du moraliste. Quelle sympathie n'éprouve-t-on pas pour cet homme de bonne volonté, qui se donne toutes les peines pour plaire aux autres, qui ne bronche même pas devant l'interlocuteur le plus ennuyeux? « Néanmoins, dit-il, il est nécessaire d'écouter ceux qui parlent. Il faut leur donner le temps de se faire entendre et même souffrir qu'ils disent des choses inutiles. Bien loin de les contredire et de les interrompre, on doit au contraire, entrer dans leur esprit et dans leur goût, montrer qu'on les entend, louer ce qu'ils disent autant

(13) Réflexions diverses: De la Société.

qu'il mérite d'être loué, et faire voir que c'est plutôt par choix qu'on les loue que par complaisance.» Il montre que bien écouter et bien répondre est une des plus grandes perfections, qu'on puisse avoir dans la conversation. Il condamne « l'air d'autorité », l'opiniâtreté et l'enthousiasme excessif. Tout cela nous paraît familier et peu original, mais voici une pensée très fine et caractéristique. « Il y a une manière de railler, délicate et flatteuse qui touche seulement les défauts que les personnes dont on parle veulent bien en avouer, qui sait déguiser les louanges sous une apparence de blâme et qui découvre ce qu'elles ont d'aimable, en feignant de le voir cacher » (14).

Cet art de ne dégager de la personnalité des amis que le côté favorable par où ils veulent être regardés, La Rochefoucauld le pratiquait en véritable expert. De là sa popularité auprès des femmes. La Rochefoucauld savait prendre le vernis au sérieux ; il savait ignorer les défauts qui se cachaient au-dessous. Mais c'est non seulement par pure politesse qu'il détournait les yeux des défauts, pour les fixer sur la brillante façade, mais encore par humanité. Comme Pascal, il se rend bien compte de la douleur provoquée par la conscience entière de soi. « Il y a de la politesse et quelquefois même de l'humanité, dit-il, à ne pas entrer trop avant dans les replis de leur cœur ; ils ont

(14) Des goûts,

souvent de la peine à laisser voir tout ce qu'ils connaissent et ils en ont encore davantage, quand on pénètre ce qu'ils ne connaissent pas bien. » Un peu plus loin il dit : « Comme on doit garder des distances pour voir les objets, il en faut garder aussi pour la société ; chacun a son point de vue, où il veut être regardé. On a raison le plus souvent de ne vouloir pas être éclairé de trop près, et il n'y a presque point d'homme qui veuille en toutes choses se laisser voir tel qu'il est » (15).

En outre La Rochefoucauld prescrit dans le commerce des honnêtes gens la confiance, la variété dans l'esprit et le naturel. « Le commerce des honnêtes gens, ne peut subsister sans une certaine sorte de confiance ; elle doit être commune entre eux, il faut que chacun ait un air de sûreté et de discrétion qui ne donne jamais lieu de craindre qu'on puisse n'en dire par imprudence » (16). Quant à la variété dans l'esprit, nous savons combien il y tenait. Au dire de Segrais, c'est à l'adresse de Despréaux et de Racine que La Rochefoucauld a établi cette maxime : « C'est une grande pauvreté de n'avoir qu'une sorte d'esprit ». Parce que les deux hommes ne l'entretenaient que de leurs vers. Il développait cet avertissement dans l'essai : *De la conversation* : « On déplaît sûrement quand on parle trop longtemps et trop souvent d'une même chose et que l'on cherche à détourner la conversation sur des

(15) De la Société.

(16) De la Société.

sujets dont on se croit plus instruit que les autres. Il faut entrer indifféremment sur tout ce qui leur est agréable, s'y arrêter autant qu'ils le veulent et s'éloigner de tout ce qui ne leur convient pas » (17). Autant que la variété d'esprit, le naturel retient l'attention de cet « honnête homme ». C'est probablement à cause de sa simplicité et de sa sincérité que La Rochefoucauld surnommait Mme de La Fayette la « vraie ». Il consacra à ces sentiments deux essais intitulés : « Du faux » et « De l'air et des manières » où il signale l'importance d'être toujours naturel, de conserver l'air et les manières qui nous conviennent, et de se garder d'imiter indiscrètement les autres. « On est faux en différentes manières. Il y a des hommes faux qui veulent toujours paraître ce qu'ils ne sont pas... Mais comme il y a plusieurs sortes de bien qui touchent notre vanité ou notre tempérament, on les suit parce que les autres les suivent, sans considérer qu'un même sentiment ne doit pas être également embrassé par toutes sortes de personnes, et qu'on s'y doit attacher plus ou moins fortement, selon qu'il convient plus ou moins à ceux qui le suivent » (18). Il souligne les dangers de l'imitation : « Deux hommes néanmoins peuvent avoir du rapport en plusieurs choses, sans être copié l'un de l'autre, si chacun suit son naturel ; Mais personne presque ne le suit entièrement : on aime à imiter. On imite souvent

(17) De la Conversation.

(18) Du faux,

même sans s'en apercevoir, et on néglige ses propres biens pour des biens étrangers qui d'ordinaire ne nous conviennent pas » (19).

Cette précaution contre l'imitation, contre la négligence de nos propres biens pour des biens étrangers, n'atteste-t-elle pas l'amour de l'indépendance de La Rochefoucauld? Quelques concessions qu'il fasse aux autres, La Rochefoucauld n'oublie jamais sa propre personnalité. Cette personnalité, il ne la sacrifiera à personne ni à aucun idéal. Pour rendre possible la vie de société, il faut que chacun se prive de quelque chose afin de contribuer au bien commun, il faut être complaisant, obligeant et agréable envers les autres. Mais cela ne signifie pas qu'on doive immoler entièrement sa personnalité. A ce sujet La Rochefoucauld a pris fermement position et il s'en explique ainsi: Pour rendre la société commode, il faut que chacun conserve sa liberté. Il ne faut point se voir, ou se voir sans sujétion et pour se divertir ensemble. Il faut pouvoir se séparer sans que cette séparation apporte du changement. Il faut se pouvoir passer les uns des autres, si on ne veut s'exposer à embarrasser quelquefois. Il faut contribuer, autant qu'on le peut au divertissement des personnes avec qui on veut vivre; mais il ne faut pas être toujours chargé du soin d'y contribuer » (20).

(19) De l'air et des manières.

(20) De la Société,

Plus loin il montrera combien il est jaloux de sa liberté, « la complaisance est nécessaire dans la société; mais elle doit avoir des bornes; elle devient une servitude quand elle est excessive. Il faut du moins qu'elle paraisse libre et qu'en suivant le sentiment de nos amis, ils soient persuadés que c'est le nôtre aussi que nous suivons ». Epicure et Montaigne entendent-ils autrement leur place dans la société?

Epicurien, La Rochefoucauld l'était aussi par son attitude vis-à-vis des coutumes et des institutions de son pays. La fougue de jeunesse passée, l'ambition de seigneur féodal matée définitivement par le pouvoir royal, il s'inclina avec résignation devant l'ordre établi. Au cours de ses dernières années il menait une vie de sage, plaçant sa tranquillité au-dessus de tout. Ce goût pour la tranquillité, le bon sens et la discrétion d'honnête homme entraînèrent le respect pour les coutumes. « Nous devons quelque chose, dit-il à Méré, aux coutumes des lieux où nous vivons, pour ne pas choquer la révérence publique, quoiqu'il y ait des coutumes mauvaises ». A la différence de Montaigne qui fonda son égard pour les institutions du pays sur un scepticisme qui soupçonna tout changement, La Rochefoucauld fut conservateur par discrétion et par le désir de vivre en paix avec la société. Mais tous les deux sont d'accord pour reconnaître la nécessité de se réserver une « derrière-boutique toute notre » où l'on peut communier avec soi. Ainsi La Rochefoucauld continue à préciser son attitude à l'égard des coutumes du pays: « Nous ne leur devons que de l'apparence, il faut les en payer et

se bien garder de les approuver dans son cœur, de peur d'offenser la raison universelle qui les condamne». Ainsi ce n'est qu'en apparence que La Rochefoucauld rendait son respect aux coutumes; dans son for intérieur il avait en grande aversion l'imitation aveugle. faiblesse qui fait de l'individu l'esclave de la foule. « Et rien ne me paraît, dit-il, de si mauvaise grâce que d'être un sot ou une sotte et de se laisser empiéter aux préventions » (21).

L'attitude de La Rochefoucauld à l'égard de la religion fournit matière à discussion aux critiques. On prétend déduire sa piété du fait qu'il mourut entre les bras de Bossuet. A en croire Mme de Sévigné, cette mort fut de toutes façons celle d'un chrétien. « Il a reçu hier notre Seigneur, dit-elle avec enthousiasme et soulagement, mais son état est une chose digne d'admiration. Il en fut bien disposé pour sa conscience, voilà qui est fait » (22). Mais elle ne rapporte aucune parole du moribond qui nous permette d'en former une conclusion décisive. Le salut de l'âme de cet honnête homme devint une grave préoccupation de ses amies dévotes à mesure que l'état du malade s'avéra désespéré. Dans cette atmosphère d'incertitude, l'amie si attachée qu'était Mme de Sévigné ne fut-elle pas prompte à saisir le moindre signe de conciliation, d'acquiescement comme une profession de foi ? Au rebours de la

(21) Lettre du chevalier de Méré à Madame la Duchesse de...

(22) Lettre à Mme Grignan le 15 mars 1680.

plupart des critiques, M. Roger-Charbonnel n'ajoute pas foi à cette thèse. « Bossuet s'était présenté à sa mort en ami et non pas, quoiqu'affirme le cardinal de Bausset, sur l'invitation du duc. En tout cas, même si Bossuet eût été invité, cela ne changerait rien à la perspective. La Rochefoucauld respecte toujours les coutumes et les conventions du milieu » (23). Appartenant à la plus haute aristocratie, La Rochefoucauld partageait les vues, les préjugés, la morale et l'attitude religieuse de cette classe. Elevés, les femmes dans les couvents, les hommes dans les maisons pénétrées d'esprit religieux, certains ayant pour précepteurs des ecclésiastiques, les contemporains de La Rochefoucauld apporteront dans le monde l'empreinte religieuse. Mais ce siècle foncièrement religieux dresse entre la religion et la morale une cloison presque étanche; il sait séparer la foi parfois fort sincère qui appartient à Dieu et la vie qui appartient aux hommes. Sur ce point, Louis XIV fournit un éclatant exemple. Malgré sa piété il donna libre cours à ses galanteries et à ses déportements. Cet équilibre que seuls les hommes de ce siècle savent tenir est assurément une chose surprenante et inimitable.

Comment expliquer la persistance de la piété au milieu des intrigues, des passions, des mille plaisirs savants de Versailles ? Puisque cette piété avait subsisté bien avant la fausse dévotion du déclin du règne, nous

(23) Les tendances philosophiques et religieuses de La Rochefoucauld. *Annales de philosophie chrétienne* 1903.

ne l'attribuerons pas à la course aux faveurs royales. Nous l'expliquerons, au contraire, d'une part par une foi sincère des gens qui se persuadaient qu'ils restaient chrétiens parce qu'ils avaient gardé quelques observances extérieures et d'autre part par respect des bienséances et des convenances. Ce respect des bienséances est caractéristique de l'honnête homme ainsi que du libertin et nous savons que La Rochefoucauld était l'un et l'autre. Il serait d'accord avec Naudé qu'il faudrait faire comme les Italiens et prendre pour devise: *Intus ut libet foris ut moris* (au dedans comme il vous plaît, au dehors selon la coutume.) (24). Ninon elle-même à la suite d'une maladie reçut les sacrements par convenance. Pareillement elle amena au chevet de ses amis moribonds pour leur administrer l'extrême-onction, un prêtre à qui elle dit: « Monsieur, faites votre devoir auprès de mon ami. Je vous assure que, quoiqu'il raisonne, il n'en sait pas plus que vous » (25).

Pour La Rochefoucauld, la religion est une convenance, une convention qui commande le respect comme toutes les autres. Transgresser cette convenance, c'est se dégrader, se déclasser, c'est au demeurant commettre une grossière imprudence. S'attirer le reproche des semblables pour une affaire dont on peut se tirer à peu de frais est une conduite indigne d'un homme avisé,

(24) J. Denis: *Sceptiques ou libertins de la première partie du XVII^e siècle*.

(25) Emile Magne: *Ninon Lenclos*, p. 105.

d'un sage. Epicure lui-même n'alla-t-il pas au temple malgré son aversion pour tout culte et pour toute superstition religieuse? Naturellement il y a dans l'attitude religieuse de l'épicurien un respect doublé de précaution. Cette circonspection, La Rochefoucauld la marqua en toute occasion. En tête de la première édition de maximes (1665), il prit soin d'indiquer «que ce qu'elles contiennent n'est autre chose que l'abrégé d'une morale conforme aux pensées de plusieurs Pères de l'Eglise et que celui qui les a écrites a eu beaucoup de raison de croire qu'il ne pouvait s'égarer en suivant de si bons guides et qu'il lui était permis de parler de l'homme comme les Pères en ont parlé».

Nous nous croyons en mesure de montrer que l'attitude religieuse de La Rochefoucauld n'est autre chose que ce mélange de tact et de circonspection. A examiner ses écrits, nous trouverons qu'ils sont étrangement dépouillés d'influence religieuse. La maxime 613 dans la première édition qui est apparemment la seule traitant de la providence sera supprimée dans les éditions ultérieures (26). Est-il possible qu'il maintint cette maxime si peu conforme à sa conviction? Parmi les motifs qui lui firent supprimer d'édition en édi-

(26) « Quelque incertitude et quelque variété qui paraisse dans le monde, on y remarque néanmoins un certain enchaînement secret et un ordre de tout temps par la Providence qui fait que chaque chose marche en son rang et suit le cours de sa destinée ».

tion, plusieurs maximes, la recherche de l'originalité n'est pas le moindre. La Rochefoucauld voulait éliminer ce qui ne lui appartenait pas en propre, ce qu'il emprunta à Mme de Sablé, à Jacques Esprit et à d'autres encore. Témoin cette maxime supprimée : « La vérité est le fondement et la raison de la perfection et de la beauté, une chose de quelque nature qu'elle soit, ne saurait être belle et parfaite si elle n'est véritablement tout ce qu'elle doit être, et si elle n'a tout ce qu'elle doit avoir » (27). J. Esprit est le véritable auteur de cette maxime qu'inséra La Rochefoucauld dans la première édition probablement par courtoisie, car dans une lettre à Esprit il admet n'en avoir pas pu saisir le sens. « Au reste, je vous confesserai ma honte que je n'entends pas ce que veut dire : la vérité est le fondement et la raison de la beauté. Vous me ferez un extrême plaisir de m'expliquer quand vos rentes vous le permettront » (28).

Pareillement le souci de l'originalité, le désir de préciser son attitude, entraînèrent la suppression des maximes portant quelques traces de la religion.

L'absence d'influence religieuse caractérise également le chef-d'œuvre de son amie « La princesse de Clèves », auquel, au dire de quelques contemporains,

(27) Max. 626, éd. 1665.

(28) Lettre du 24 octobre, à Verteuil.

il a collaboré ; (29), qu'il a du moins vu s'épanouir en sa présence.

Ce sont les sentiments de devoir et d'honneur qu'invoque la moribonde Mme de Chartres pour servir à la défense de l'amour illicite de sa fille pour le duc de Nemours. « Vous êtes sur le bord du précipice ; il faut de grands efforts et de grandes violences pour vous retenir. Songez à ce que vous devez à votre mari ; songez à ce que vous devez à vous-même, et pensez que vous allez perdre cette réputation, que vous vous êtes acquise, et que je vous ai tant souhaitée. Ayez la force et du courage, ma fille, ne craignez point de prendre des partis trop rudes et trop difficiles ». Pas une trace de religion. Fidèle à ce conseil et puisant à ses propres forces, Madame de Clèves, sans faire appel à la religion, livre un combat acharné contre cet amour et parvient finalement à en avoir raison. Si elle se décide à se retirer dans une maison religieuse, ce n'est pas parce qu'elle a été convertie, c'est plutôt parce que, « connaissant ce que peuvent les occasions sur les résolutions les plus sages, elle ne voulut pas s'exposer à détruire les siennes, ni revenir dans les lieux où était ce qu'elle avait aimé ». La vie religieuse sert donc de

(29) Lettre de Mlle de Scudéry à Bussy-Rabutin le 8 décembre 1677. « M. de La Rochefoucauld et Mme de la Fayette ont fait un roman de galanteries de la cour d'Henri II, qu'on dit être admirablement écrit. Ils ne sont pas en âge de faire autre chose ensemble ».

moyen à la fortifier dans ses résolutions. Au surplus, cette retraite lui procure le repos auquel elle tient autant qu'à son honneur. C'est le sens de son dernier entretien avec le duc de Nemours. « Ce que je crois devoir à la mémoire de M. de Clèves seroit faible, s'il n'étoit soutenu par l'intérêt de mon repos ; et les raisons de mon repos ont besoin d'être soutenues de celles de mon devoir » (30).

Comme cette attitude morale où la religion ne tient presque aucune place est en harmonie avec celle de La Rochefoucauld !

Nous avons montré que par souci de la tranquillité de l'âme, par son attitude envers la société, la religion et les coutumes du pays, La Rochefoucauld est en parfait accord avec l'épicurisme. Reste à savoir sa conception du plaisir qui est souvent la pierre de touche de l'épicurisme.

La conception épicurienne du plaisir a été souvent mal interprétée. Les ennemis du système lui donnent souvent un sens défavorable de sorte qu'au xvii^e siècle les épicuriens étaient généralement confondus avec les débauchés et les athées.

En 1590, l'auteur des *Fleurs de Sénèque* s'écrie :

Mais je hay plus que tous ceux-ci

(30) La princesse de Clèves, p. 173. (Collections des Universités de France).

V. aussi Merlant: De Montaigne à Vauvenargues au chapitre sur la Princesse de Clèves.

Nos athéistes sans souci,
Pourceaux croupissans en l'ordure
Des sales plaisirs d'Epicure. (31)

Le P. Garasse jette pêle-mêle dans le même groupe : « Ces épicuriens, ces écornifleurs, ces ivrognes qui cherchent leur bonheur dans un cabaret » ; ces « impudiques » et ces « vilains » qui cherchent leur contentement dans « le fumier de leurs ordures » (32). Cet anathème est dû à la fois au préjugé millénaire contre l'épicurisme et au caractère dissolu de la plupart des gens qui affichaient l'épicurisme ; mais à mesure que la doctrine épicurienne prit des proportions philosophiques avec les œuvres restauratrices de Gassendi, on commença à estimer à sa juste valeur la conception épicurienne du plaisir. Certes, Epicure tient pour des biens les plaisirs sensibles et il déclare le plaisir du ventre la racine de tous les autres. Sans ce plaisir tous les autres ne pourraient exister ; il est le principe fondamental auquel ils sont tous ramenés. Quoique inférieur, il est nécessaire et précède le plaisir intellectuel. Mais Epicure ne veut point dire que les plaisirs sensibles, notamment celui du ventre, soient des conditions de la jouissance parfaite ; ils en sont pourtant la racine, le principe. « Les choses sages et excellentes, dit Epicure, ont relation avec ce plaisir (le plaisir du

(31) Fleurs de Sénèque, p. 16.

(32) Doctrine curieuse, p. 954.

ventre) » (33). Cependant les plaisirs sensibles sont bien loin de constituer la fin suprême qui est l'ataraxie, ils sont trop éphémères, trop liés au présent, et trop accessibles à la douleur, tandis que les plaisirs intellectuels comme celui que procure la science, donnent au sage l'ataraxie et une solide assurance. « La science est pour Epicure, comme pour Lucrèce, l'ennemie directe de la religion, et comme la religion est l'ennemie directe de notre indépendance, de notre ataraxie, la science, particulièrement la science naturelle, devient un moyen absolument nécessaire pour le bonheur » (33).

Montaigne ne professe pas une opinion différente. Il sait concilier son goût de la lecture, de la conversation avec le « plaisir du ventre ». On sait avec quelle complaisance il s'attarde à nous décrire sa friandise : « Le trop manger m'empêche mais, par sa qualité je n'ay encore connaissance bien certaine qu'aucune viande me nuise... Je suis friand de poisson et fais mes jours gras des maigres et mes fêtes des jours de jeûne ; je crois ce qu'aucun dit qu'il est de plus aisée digestion que la chair ». Voici une confidence remontant à sa jeunesse : « Dès ma jeunesse, je dérobaïs parfois quelque repas, ou afin d'aiguiser mon appétit au lendemain, car comme Epicure jeûnait et faisait des repas

(33) Guyau: La Morale d'Epicure, p. 33.

(34) Guyau: La Morale d'Epicure, p. 65.

maigres, pour accoutumer sa volupté à se passer de l'abondance, moy, au rebours, pour dresser ma volupté à faire mieux son profit et se servir plus allègrement de l'abondance ». Quelle fine tactique gastronomique que voici : « Je crois qu'il est plus sain de manger plus bellement et moins, et de manger plus souvent ». Et voici le plaisir du boire : « Je bois assez bien pour un homme de commune façon : en été et en un repas appétissant, je n'outrepasse point seulement les limites d'Auguste, qui ne buvait que trois fois précisément, mais pour n'offenser la règle de Democritus, qui défendait de s'arrêter à quatre comme à un nombre mal fortuné, je coule à un besoin jusques à cinq, trois demy-setier environ » (35).

L'amour du plaisir de Montaigne est fondé sur son naturalisme déclaré qui met le corps et l'âme à leur place, sans tâcher de soumettre l'un à l'autre. « Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage, c'est mépriser notre être. Qui veut écarter son âme, pour la décharger de cette contagion ; ailleurs, au contraire qu'elle l'assiste et favorise et ne refuse point de participer à ses naturels plaisirs et de s'y complaire conjugalement, y apportent si elle est plus sage, la modération, de peur que par l'indiscrétion

(35) Livre III, ch. XIII, « De l'expérience »,

tion ils ne se confondent avec le déplaisir. L'intempérance est peste de la volupté, et la tempérance n'est pas son fléau ; c'est son assaisonnement ». Montaigne ne se prive donc d'aucun plaisir qui lui convient. S'il évite un plaisir ce ne sera au nom d'aucun principe moral, mais parce que sa nature le lui interdit. Il tient cette vie pour la meilleure et met tout son plaisir et tout son honneur à la « culiver ». « Pour moy, j'ayme la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu nous l'octroyer. Je ne vais pas désirant qu'elle eût à dire la nécessité de boire et de manger et me semblerait faillir non moins excusablement de désirer qu'elle l'eût double, ny que nous sustentissions mettant seulement en la bouche un peu de cette drogue par laquelle Epimenides se privait d'appétit, ny que le corps fût sans désir et sans chatouillement. Ce sont plaintes ingrates et iniques. J'accepte de bon cœur et reconnaissant ce que Nature a fait pour moy, et m'en agrée et m'en loue. On fait tort à ce grand et tout-puissant donneur de refuser son don, l'annuler et le défigurer. Tout bon, il a fait tout bon » (36).

Mais il faut lire Montaigne avec beaucoup de discernement, il faut se garder de prendre tout ce qu'il dit au grand sérieux, distinguer ses plaisanteries et ses paradoxes. Son conseil « suivre la nature » ne peut être accepté sans tenir compte du caractère naturellement

(36) Essais: Livre III. Ch. XIII. De l'expérience.

modéré et prudent de Montaigne et de son goût pour les plaisirs intellectuels, notamment la lecture et la conversation. D'abord, puisque tout le monde n'est pas fait comme Montaigne, donner libre cours à nos instincts et à nos impulsions sera désastreux. Ensuite, quoiqu'il affecte une complaisance un peu excessive dans les plaisirs du manger et du boire, il trouve autant ou plus de délices dans la lecture et la conversation sérieuse. Comme M. Strowski l'a justement dit: « Craignant de ressembler à ces vieillards qui selon le mot de La Rochefoucauld, donnent de bons conseils pour se consoler de ne plus pouvoir donner de mauvais exemples », le vieux Montaigne, c'est-à-dire le Montaigne d'après 1588 « donne de bons exemples, mais des conseils moins bons » ((37)).

Mais lorsque les *Essais* devinrent le bréviaire des libertins, ceux-ci adoptaient ces préceptes épicuriens sans tenir compte des réserves ni des contrepoids. Reste à savoir l'attitude de La Rochefoucauld.

Ce grand seigneur fut, il faut le dire, un grand gourmand. C'est, sans doute, sa friandise qui resserrait les liens entre lui et Mme de Sablé, puits intarissable de recettes savantes. Celle-ci, en apparence, tenait table ouverte pour ses intimes et c'est, peut-être, en dégustant les fins potages de la marquise, que La Rochefoucauld et Mme de La Fayette nouèrent leur amitié.

(37) J. Strowski: Pascal et son temps. V. I. P. 241.

« Ha ! Madame, écrit celle-ci à Mme de Sablé, à l'occasion des maximes, quelle conception il faut avoir dans l'esprit et dans le cœur pour être capable d'imaginer tout cela ! J'en suis si épouvantée que je vous assure que si les plaisanteries étaient des choses si vicieuses, de telles maximes gâteraient plus ses affaires que tous les potages qu'il mangea l'autre jour chez vous » (38).

La Rochefoucauld ne manquera pas une invitation à dîner chez la marquise, mais même sans être invité, voici quels tributs il impose à son amie : « Voilà tout ce que j'ai de maximes que vous n'avez point. Mais comme on ne fait rien pour rien, je vous demande un potage aux carottes, un ragoût de mouton et un de bœuf comme ceux que nous eûmes lorsque M. le commandeur de Souvré dina chez vous, de la sauce verte et un autre plat, soit un chapon aux pruneaux, ou telle autre chose que vous jugerez digne de votre choix. Si je pouvais espérer deux assiettes de ces confitures dont je ne méritais pas de manger autrefois, je croirais vous être redevable toute ma vie, j'envoie donc savoir ce que je puis espérer pour lundi à midi; on apportera tout cela ici dans mon carrosse, et je vous rendrai compte du succès de vos bienfaits » (39). Quel appétit pantagruélique ! Et quelle mémoire, ne dirait-on pas que

(38) Lettre à Mme de Sablé.

(39) Lettre à la marquise de Sablé.

les plats « comme ceux que nous eûmes lorsque M. le commandeur de Souvré dîna chez vous » l'avaient hanté tout le temps ?

Apparemment le potage aux carottes était son plat préféré. « Mais comme on ne fait rien pour rien, dit-il dans une autre lettre, en ce siècle-ci, je vous supplie de me donner le mémoire pour faire le potage de carottes, l'eau de noix et celle de mille fleurs si vous avez quelque autre potage je vous le demande aussi encore ». A la suite des maximes qu'il soumet au jugement de son amie, il écrit : « Ne croyez pas que je prétende mériter par là le potage de carottes : je sais que toutes les maximes du monde ne peuvent pas entrer en comparaison avec lui ; mais je donne ce que j'ai, et j'attends tout de votre générosité ». Quelle charmante modestie d'honnête homme qui « ne se pique de rien ». Ainsi aucune maxime du monde ne vaut le potage de carottes ! Pas moins que du potage de carottes et du ragoût de mouton, La Rochefoucauld n'était friand de confitures et voici combien il tenait à en avoir les recettes : « Vous ne pouvez faire une plus belle charité que de permettre que le porteur de ce billet puisse entrer dans les mystères de la marmelade et de vos véritables confitures, et je vous supplie très humblement de faire en sa faveur tout ce que vous pouvez ». Dans une lettre, La Rochefoucauld semble témoigner son ressentiment de ne pas avoir été invité à dîner chez la marquise : « Je sais qu'on dîne chez vous sans moi, et que vous faites voir des sentences que je n'ai pas faites, dont on ne me veut rien dire »,

L'intimité dont il jouissait auprès de la marquise, lui permit quelquefois de s'inviter lui-même. « Je n'ose vous demander à dîner avant d'aller à Liancourt, car je sais bien qu'il ne vous faut pas engager de si loin ; mais j'espère pourtant que vous me demanderez vendredi matin, que je puis aller dîner chez vous ; j'y mènerai M. Esprit si vous voulez ». Le plaisir de la table figure parmi les occupations diverses du groupe amical de La Rochefoucauld, dont Mme de Sévigné fut comme l'historiographe. On dinait tous les vendredis, chez l'évêque Lavardin, célèbre parmi les gourmets, ou d'autres jours à Livry chez Denis Sanguin, chez la marquise d'Huxelles, ou bien à Saint-Maur chez Gourville (40). Le péché de gourmandise était vraiment en honneur chez ces seigneurs et chez ces grandes dames.

En véritable épicurien, La Rochefoucauld, bien loin de se priver de plaisirs sensibles, les savourait et les estimait à leur juste valeur. « Quantité de choses sont nécessaires pour être heureux, dit-il à Méré. Mais une seule suffit pour être à plaindre ; et ce sont les plaisirs de l'esprit et du corps qui rendent la vie douce et plaisante comme les douleurs de l'un et de l'autre la font trouver dure et fâcheuse ». Comme Epicure il estime les plaisirs sensibles aussi nécessaires que ceux de l'esprit ; les chasser, et la douleur naît automatiquement tant ils font corps avec notre nature. Mais comme Epi-

(40) E. Magne : Le vrai visage de La Rochefoucauld, p. 156.

cure aussi, il fuit l'excès. Il fait remarquer plus haut dans le même entretien « la vertu fuit l'excès comme le défaut ». Epicure lui-même ne se contentait-il pas d'« un peu de pain et d'eau » ? La modération est le mot d'ordre de toutes les sagesse antiques, notamment de l'épicurisme.

Mais les plaisirs sensibles, même goûtés modérément, ne suffisent pas pour rendre la vie vraiment heureuse; ils ne durent guère, ils dégénèrent aisément en douleurs et les douleurs corporelles sont beaucoup plus insupportables que celles de l'esprit, ils rendent désœuvrée la partie supérieure de l'homme: l'esprit. Il faut tempérer le régal des sens par le régal d'esprit. La Rochefoucauld a bien vu cela. Il est toutefois trop foncièrement épicurien pour condamner les plaisirs sensibles; ce qu'il vitupère, c'est l'engouement des plaisirs grossiers sans aucun mélange de ceux de l'esprit. « Les plus grands de l'esprit, autant que j'en puis juger, c'est la véritable gloire et les belles connaissances, et je prends garde que ces gens-là ne les ont que bien peu, qui s'attachent beaucoup aux plaisirs du corps. Je trouve aussi que ces plaisirs sensuels sont grossiers, sujets au dégoût et pas trop à rechercher, à moins que ceux de l'esprit ne s'y mêlent. » (41). Dans cet esprit il se met d'accord avec les précieuses pour préconiser la part de l'esprit dans l'amour. « Le plus sensible est

(41) Entretien avec le chevalier de Méré.

celui de l'amour; mais il passe vite si l'esprit n'est de la partie ».

Ainsi chez La Rochefoucauld les plaisirs sensibles se complètent des plaisirs intellectuels. Parmi ces derniers, ceux qui firent ses délices sont la lecture, la conversation et la composition littéraire. Malgré son peu d'instruction (42), son incapacité en latin, La Rochefoucauld se rattrapa par la suite. Il prit goût à lire, il se familiarisa avec les philosophes qu'il avait négligés en faveur des rudes chevauchées et de la pratique des armes. Maints écrits attestent sa connaissance philosophiques et historiques (43). Sa lecture préférée était toutefois l'Astrée. C'est l'Astrée qui façonna l'esprit du jeune prince Marcillac, y introduisant des aventures chevaleresques et des prouesses chimériques. C'est encore l'Astrée lue en compagnie de Mme de Lafayette et de Segrays qui délecta l'ancien frondeur perclus de

(42) Segrays écrit: « M. de La Rochefoucauld n'avait pas étudié mais il avait un bon sens merveilleux et il savait parfaitement bien le monde ».

(43) V. Réflexion 14: « Des modèles de la Nature et de la Fortune » où il tâche de montrer comment la fortune et la nature contribuent aux glorieux exploits d'Alexandre, de César, de Caton et récemment de Condé et de Turenne.

V. aussi Réflexion 17: « Des événements de ce siècle » où il passe en revue quelques événements historiques pour montrer combien l'histoire est fertile en surprises.

Son entretien avec le chevalier de Méré atteste sa familiarité avec Sénèque, Epicure, Socrate, Aristide, Alcibiade et Phédon.

goutte, dissipant les douleurs et les ennuis en reconstituant dans son esprit la grandeur et l'éclat d'antan. « J'aime la lecture en général, dit-il dans son portrait fait par lui-même; celle où il se trouve quelque chose qui peut façonner l'esprit et fortifier l'âme est celle que j'aime le plus. Surtout j'ai une extrême satisfaction à lire avec une personne d'esprit: car de cette sorte on réfléchit à tout moment sur ce qu'on lit, et des réflexions que l'on fait, il se forme une conversation la plus agréable du monde et la plus utile ». Ce partenaire de lecture, il le trouvera à souhait plus tard en Mme de La Fayette.

Quant à la conversation, cette fleur qui s'épanouit dans les ruelles, cet art caractéristique de la vie de société de cette époque, elle ne manque pas de réjouir cet honnête homme par excellence. « La conversation des honnêtes gens, avoua-t-il, est un des plaisirs qui me touche le plus ». Le genre de conversation qu'il goûta le plus, c'est la conversation sérieuse, mais il sut également apprécier le badinage, les plaisanteries, ce qui témoigne de « la diversité d'esprit » qu'il préconise dans l'essai: « La conversation », comme un trait caractéristique de l'honnête homme. « J'aime qu'elle soit sérieuse, dit-il, et que la morale en fasse la plus grande partie. Cependant je sais la goûter aussi quand elle est enjouée; et si je n'y dis pas beaucoup de choses pour rire ce n'est pas du moins que je ne connaisse bien ce que valent les bagatelles bien dites et que je ne trouve fort divertissante cette manière de badiner, où il y a certains esprits prompts et aisés qui réussissent si bien. »

Quoique sérieux et mélancolique, peu enclin à débiter des plaisanteries, des « bagatelles » il fut goûté de tout le monde par sa conversation et par sa personnalité.

Nous avons déjà montré comment il conçoit la conversation, combien de discrétion, de finesse, de tact il y apporte. La conversation est selon lui un passe-temps où les amours-propres s'engagent, où les esprits se confrontent. De là la nécessité de ménagement, de conciliation, de là le besoin d'être un bon écouteur aussi qu'un bon parleur. Il est fort probable que c'est par ces nobles qualités que La Rochefoucauld fut si goûté dans les ruelles. L'esprit de chicane qu'il affecte dans son portrait fait par lui-même est assez discutable. Admettre quelque défaut, d'ailleurs pas très sérieux dans un portrait fait par soi, n'est-ce pas un moyen de le rendre plus vraisemblable, plus loyal ? Au demeurant, l'amour-propre ne tire-t-il pas quelque jouissance secrète de cette incrimination de soi ? En tout cas, du portrait composé en 1659 à l'essai « La Conversation » il y a un intervalle d'au moins quatre ans. Pendant cet intervalle, au contact de tant d'esprits raffinés, les idées de La Rochefoucauld déjà élevées et nuancées ont dû plus ou moins évoluer. Voici le passage qui met en lumière son goût de la controverse. « Ce qu'il y a encore de mal en moi, c'est que j'ai quelquefois une délicatesse trop scrupuleuse et une critique trop sévère. Je ne hais pas à entendre disputer, et souvent aussi je me mêle assez volontiers (ce qui est complètement le contraire de ce qu'il préconise dans « La conversation »)

dans la dispute ; mais je soutiens, d'ordinaire, mon opinion avec trop de chaleur et, lorsqu'on défend un un parti injuste contre moi, quelquefois, à force de me passionner pour celui de la raison, je deviens moi-même fort peu raisonnable ».

Quant à la composition littéraire, La Rochefoucauld avait acquis bien avant les publications de ses œuvres une assez grande renommée dans les salons. Gabriel Guéret signala ses mérites, le peignant sous le nom de Chrysanthé. « Je connais le fameux Chrysanthé ; il occupe un beau rang chez l'Amour ; il a de cet esprit brillant qui fait tant de bruit de tous côtés, et les occupations de son cabinet lui donnent de bonnes places dans les ruelles » (44). Selon son propre aveu il l'écrivit en vers, ainsi qu'en prose. « J'écris bien en prose ; je fais bien en vers (5) ; et si j'étais sensible à la gloire qui vient de ce côté-là, je pense qu'avec peu de travail, je pourrais m'acquérir assez de réputation (46). En ou-

(44) Gabriel Guéret: *La carte de la Cour*, 1663, p. 62.

(45) Victor Cousin signale l'existence d'un manuscrit, contenant les poésies de La Rochefoucauld.

Emile Magne a examiné ce qu'il croyait être ce manuscrit. Bibliothèque de Besançon, ms. n° 559. C'est un recueil de vers presque en entier à la gloire de Mme de Longueville et de Condé. La carrière de celle-là y est célébrée par des vers jusqu'à la Fronde. Ensuite le manuscrit ne contient plus que des éloges adressés à Mme de Chatillon et à Christine de Suède.

Emile Magne: *Le vrai visage de La Rochefoucauld*. p. 128-129.

(46) *Portrait de La Rochefoucauld fait par lui-même* (1659).

tre de ces vers galants il avait écrit, nous dit-il lui-même, toute la matière d'un opéra (47) qui n'a pas encore été découvert.

Mais ce sont ses écrits en prose qui firent sa réputation. La Rochefoucauld ouvrit sa brillante carrière en 1659 par son portrait. La mode des portraits lancée par M^{lle} de Scudéry fut propagée par Mademoiselle, duchesse de Montpensier qui composa un recueil de divers portraits où figuraient les peintures littéraires de ses amis. Nous savons que vers 1659, la Rochefoucauld sollicita le jugement de M^{me} de Sablé au sujet de la première édition des Mémoires qu'il venait probablement d'achever.

La mode des maximes succéda à celle des portraits. La Rochefoucauld écrivit de Verteuil à M^{me} de Sablé (1660) : « Je ne sais si vous avez remarqué que le goût de faire des sentences se gagne comme le rhume. Il y a ici des disciples de M. Balzac qui en ont eu vent et qui ne veulent plus faire autre chose. » Autant que pour les portraits, La Rochefoucauld se passionna pour la nouvelle mode.

Il commença aux environs de 1662, maxime par maxime, à construire son chef-d'œuvre. Nous n'entrons pas ici dans la méthode de composition des maximes ; nous éviterons également de discuter son originalité, ce que nous avons déjà fait ailleurs. Ce que nous tenons à montrer ici, c'est ce que les maximes repré-

(47) E. Magne, op. cit. p. 128.

sentent comme plaisir intellectuel pour La Rochefoucauld.

La Rochefoucauld se complaisait dans ce travail qui mettait sa causticité, sa délicatesse en valeur. C'est un emploi qui convenait à merveille à son talent. C'est pourquoi il ne se fatigue jamais de polir et de repolir ses aphorismes. Au rebours des *Essais* de Montaigne qui s'accroissaient, se dilataient sans cesse, les maximes se concentraient, se cristallisaient, pour ainsi dire, à force d'être sans cesse retouchées. Au dire de Segrais il y a des maximes qui ont été changées plus de trente fois. Parallèlement à ces révisions des *Maximes* et des *Mémoires*, d'aucuns disent qu'il rassemblait des documents historiques pour les écrits romanesques de M^{mo} de La Fayette. Nous avons déjà signalé sa collaboration à la Princesse de Clèves. Zayde, parue en 1670 profita également de sa collaboration. Nous possédons un manuscrit portant une retouche d'un passage, qui est de la main de La Rochefoucauld.

« J'ai cessé d'aimer toutes celles qui m'ont aimé et j'adore Zayde qui méprise. Est-ce sa beauté qui produit un effet si extraordinaire, ou si ses rigueurs causent mon attachement. Serait-il possible que j'eusse un si bizarre sentiment dans le cœur et que le seul moyen de m'attacher fût de ne m'aimer pas ? » (48)

Lorsque La Rochefoucauld n'était pas occupé de ses travaux littéraires, il écoutait La Fontaine qui venait

(48) Cité par J. Bourdeau: La Rochefoucauld, p. 156.

lire chez lui ses fables nouvelles, Corneille qui lisait sa tragédie « Pulchérie » ou Molière sa comédie « Les Femmes Savantes ». Boileau communiquait au cénacle les dogmatiques préceptes de son art poétique. Parfois, quand la goutte lui permit de quitter son hôtel, il allait écouter les mêmes auteurs chez Ninon de Lenclos » (49).

Ainsi chez La Rochefoucauld le régal de sens se complétait du régal d'esprit. Entre les épicuriens du groupe de Gassendi dont la « débauche » se bornait aux choses de l'esprit, Gassendi se contentant de l'eau et de mets tout à fait simples, et Saint-Evremond qui affectionnait le plaisir du ventre (50), La Rochefoucauld fidèle aux préceptes d'Epicure, tenait le beau milieu.

(49) Emile Magne: Ninon de Lenclos, p. 217.

(50) Après avoir reçu une lettre de Ninon où elle dit: « Il vient des temps où l'on fait plus de cas de l'estomac que de l'esprit », il répondit: « Je n'ai jamais vu de lettre où il y eût tant de bon sens que dans la vôtre. Vous faites éloge de l'estomac si avantageusement qu'il y aura de la honte d'avoir bon esprit, à moins que d'avoir bon estomac. A 88 ans, je mange des huîtres tous les matins, je dine bien, je ne soupe pas mal, on fait des héros pour un moindre mérite que le mien. Etant jeune je n'admirais que l'esprit; moins attaché aux intérêts du corps que je ne devrais l'être. Aujourd'hui je répare autant qu'il m'est possible, le tort que j'ai eu; quelques misérables que soient les sens à l'âge où je suis, les impressions que font sur eux les objets qui plaisent, me trouvent bien plus sensible, et nous avons grand tort de les vouloir modifier.

C'est peut-être une jalousie de l'esprit qui trouve leur partage meilleur que le sien ». Lettre (1698).

CONCLUSION

Ainsi par ses écrits aussi bien que par la vie, La Rochefoucauld se rattache à l'épicurisme. N'étant pas savant, La Rochefoucauld ignore probablement les détails et les subtilités de l'enseignement d'Epicure, mais il en adopta les grandes lignes, à savoir, la recherche du plaisir comme la fin de la vie, la distinction des plaisirs de l'esprit de ceux du corps, l'argument de la douleur. La simplicité et l'humanité de la doctrine épicurienne l'attirèrent également. Par rapport à l'enseignement de Sénèque l'épicurisme lui parut beaucoup plus sincère et naturel, bien à la portée de tous. Il est probable qu'en ciselant ses maximes, en y démasquant l'hypocrisie et raillant les dites vertus il avait toujours présent à l'esprit ce frappant contraste entre ces deux philosophes. Dans les *Maximes* l'influence d'Epicure ne s'entrevoit-elle pas à travers ce scepticisme à l'égard des vertus, et cette aversion pour l'hypocrisie? Une des idées maîtresses des *Maximes* est la conception utilitaire des vertus et c'est là une thèse épicurienne bien connue. La Rochefoucauld a d'ail-

leurs déclaré son attachement à cette doctrine dans son entretien avec le chevalier de Méré.

Mais, comme nous l'avons montré, il est fort difficile de dire jusqu'où s'étend l'influence d'Epicure sur La Rochefoucauld. Ainsi il y a une partie de ses pensées que, faute de preuves suffisantes nous avons présentées comme de simples parallèles ou rencontres, en admettant la possibilité de l'influence des contemporains ou des autres philosophes. Ce sont la théorie des humeurs, l'idée du hasard et de l'amour-propre.

Mais en tâchant d'établir l'influence d'Epicure sur le moraliste français, en groupant ces idées éparpillées de La Rochefoucauld sous la rubrique d'épicurisme, nous ne prétendons point reconstituer un système métaphysique à quoi La Rochefoucauld n'a sûrement pas songé. Il ne s'agit pas d'un théoricien, d'un penseur systématique, bien qu'il soit vrai que ses *Maximes* fort cohérentes contiennent presque tous les éléments d'un système. Mais prêter un système métaphysique à un épigrammatiste serait fausser les choses.

Epicurien, La Rochefoucauld l'est non seulement par ses écrits, mais encore par sa vie. La Rochefoucauld semble avoir profité non seulement de l'enseignement d'Epicure, mais de la leçon qui se dégage de sa personnalité : sa simplicité, son naturel, sa sérénité et son intrépidité devant les avalanches de critique, l'élévation de son caractère. Epicure semble avoir résumé aux yeux de La Rochefoucauld tout ce qu'il y a de bon, de noble et d'honnête. Il suffit de lire son entretien avec le chevalier de Méré pour s'en convaincre.

Pendant sa retraite, s'appuyant probablement sur l'idéal épicurien, bien loin de se laisser envahir par les douleurs provenant des mécomptes passés et des maux physiques présents, La Rochefoucauld acceptait de bonne grâce et avec modération tous les plaisirs de la vie. Il ne cachait pas sa friandise, son goût des plaisirs sensuels, mais il avouait volontiers sa prédilection pour les plaisirs intellectuels tels que la lecture et la conversation. Il passa ses derniers jours en épicurien avisé qui met la tranquillité de l'âme au-dessus de tout. Fort de cette résolution, il s'attachait à vivre en paix avec ses semblables en rendant respect aux coutumes de son pays, en témoignant de l'amitié et de la bienveillance envers tout le monde, sans oublier toutefois de se réserver une « arrière-boutique » où il pouvait se retirer quand bon lui semblait.

Vu : le 4 juillet 1939,

*Le Doyen de la Faculté des Lettres de
l'Université de Paris,*

VENDRYES

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

G. ROUSSY.

APPENDICE

Lettre du chevalier de Méré à Madame la duchesse de... (Extrait des lettres du Chevalier de Méré, Paris 1682).

Vous voulez que je vous écrive, Madame, et vous me l'avez commandé de si bonne grâce et si galamment que je n'ai pu vous le refuser; mais ce qui m'a engagé à vous le promettre me devrait empêcher de vous le tenir; car je vois par là que vous êtes si délicate en agrément qu'il faut qu'une chose, pour être à votre goût, soit excellente et d'un prix bien rare. Aussi, Madame, je ne vous écris pas tant par l'espérance de vous plaire, que par la crainte de vous désobéir, et peut-être qu'il serait encore de plus mauvais air de vous manquer de parole que de vous rien dire d'agréable. Quoi qu'il en soit, vous me donnez le moyen de me sauver de l'un et de l'autre, en m'ordonnant de vous rapporter la conversation que j'eus avant-hier avec M. de La Rochefoucauld, car il parla presque toujours, et vous savez comme il s'en acquitte. Nous étions dans un coin de chambre, tête à tête, à nous entretenir sincèrement de tout ce qui nous venait dans l'esprit. Nous lisions

en temps quelques rondeaux, où l'adresse et la délicatesse s'étaient épuisées. « Mon Dieu! me dit-il, que le monde juge mal de ces sortes de beautés! et ne m'avouerez-vous pas que nous sommes dans un temps où l'on ne se doit pas trop mêler d'écrire? » Je lui répondis que j'en demeurais d'accord, et que je ne voyais point d'autre raison de cette injustice, si ce n'est que la plupart de ces juges n'ont ni goût ni esprit. « Ce n'est pas tant cela, ce me semble, reprit-il, que je ne sais quoi d'envieux et de malin qui fait mal prendre ce qu'on écrit de meilleur. — Ne vous l'imaginez pas, je vous prie, lui repartis-je, et soyez assuré qu'il est impossible de connaître le prix d'une chose excellente sans l'aimer, ou sans être favorable à celui qui l'a faite. Et comment peut-on témoigner qu'on est stupide et sans goût, que d'être insensible aux charmes de l'esprit? — J'ai remarqué, reprit-il, les défauts de l'esprit et du cœur de la plupart du monde, et ceux qui ne me connaissent que par là pensent que j'ai tous ces défauts, comme si j'avais fait mon portrait. C'est une chose étrange que mes actions et mon procédé ne les en désabusent pas. — Vous me faites souvenir, lui dis-je, de cet admirable génie qui laissa tant de beaux ouvrages, tant de chef-d'œuvre d'esprit et d'invention, comme une vive lumière dont les uns furent éclairés et la plupart éblouis. Mais parce qu'il était persuadé qu'on n'est heureux que par le plaisir, ni malheureux que par la douleur, ce qui me semble, à le bien examiner, plus clair que le jour, on l'a regardé comme l'auteur de la plus infâme et de la plus honteuse débauche,

si bien que la pureté de ses mœurs ne le put exempter de cette horrible calomnie. — Je serais assez de son avis, me dit-il, et je crois qu'on pourrait faire une « maxime », que la vertu mal entendue n'est guère moins incommode que le vice bien ménagé. — Ha ! Monsieur, m'écriai-je, il s'en faut bien garder ; ces termes sont si scandaleux, qu'ils feraient condamner la chose du monde la plus honnête et la plus sainte. — Aussi n'usai-je de ces mots, me dit-il que pour m'accommoder au langage de certaines gens qui donnent souvent le nom de vice à la vertu, et celui de vertu au vice ; mais parce que tout le monde veut être heureux, et que c'est le but où tendent toutes les actions de la vie, j'admire que ce qu'ils appellent vice soit ordinairement doux et commode, et que la vertu mal entendue soit âpre et pesante. Je ne m'étonne pas que ce grand homme ait eu tant d'ennemis ; la véritable vertu se confie en elle-même ; elle se montre sans artifice et d'un air simple et naturel, comme celle de Socrate ; mais les faux honnêtes gens, aussi bien que les faux dévôts, ne cherchent que l'apparence, et je crois que dans la morale, Sénèque était un hypocrite et Epicure était un saint. Je ne vois rien de si beau que la noblesse du cœur et la hauteur de l'esprit : c'est de là que procède la parfaite honnêteté, que je mets au-dessus de tout, et qui me semble à préférer, pour l'heur de la vie à la possession d'un royaume. Ainsi j'aime la vraie vertu comme je hais le vrai vice ; mais, selon mon sens, pour être effectivement vertueux, au moins pour l'être de bonne grâce, il faut savoir pratiquer les bienséan-

ces, juger sainement de tout, et donner l'avantage aux excellentes choses par-dessus celles qui ne sont que médiocres. La règle, à mon gré, pour ne pas douter si une chose est en perfection, c'est d'observer si elle sied bien à toutes sortes d'égards, et rien ne me paraît de si mauvaise grâce que d'être un sot ou une sottise, et de se laisser empiéter aux préventions. Nous devons quelque chose aux coutumes des lieux où nous vivons, pour ne pas choquer la révérence publique, quoique ces coutumes soient mauvaises; mais nous ne leur devons que de l'apparence: il faut les en payer et se bien garder de les approuver dans son cœur, de peur d'offenser la raison universelle, qui les condamne. Et puis, comme une vérité ne va jamais seule, il arrive aussi qu'une erreur attire beaucoup d'autres. Sur ce principe qu'on doit souhaiter d'être heureux, les honneurs, la beauté, la valeur, l'esprit, les richesses et la vertu même, tout cela n'est à désirer que pour se rendre la vie agréable. Il est à remarquer qu'on ne voit rien de pur ni de sincère, qu'il y a du bien et du mal en toutes les choses de la vie, qu'il faut les prendre et les dispenser à notre usage, que le bonheur de l'un serait souvent le malheur de l'autre, et que la vertu fuit l'excès comme le défaut. Peut-être qu'Aristide et Socrate n'étaient que trop vertueux, et qu'Alcibiade et Phédon ne l'étaient pas assez; mais je ne sais si, pour vivre content et comme un honnête homme du monde, il ne vaudrait pas mieux être Alcibiade et Phédon qu'Aristide ou Socrate. Quantités de choses sont nécessaires pour être heureux, mais une seule suffit pour être à plaindre; et ce sont les

plaisirs du corps et de l'esprit qui rendent la vie douce et plaisante, comme la douleur de l'un et de l'autre la font trouver dure et fâcheuse. Le plus heureux homme du monde n'a jamais tous ces plaisirs à souhait. Les plus grands de l'esprit, autant que j'en puis juger, c'est la véritable gloire et les belles connaissances, et je prends garde que ces gens-là ne les ont que bien peu, qui s'attachent beaucoup aux plaisirs du corps. Je trouve aussi que ces plaisirs sensuels sont grossiers, sujets au dégoût, et pas trop à rechercher, à moins que ceux de l'esprit ne s'y mêlent. Le plus sensible est celui de l'amour; mais il passe bien vite si l'esprit n'est de la partie. Et comme les plaisirs de l'esprit surpassent de bien loin ceux du corps, il me semble aussi que les extrêmes douleurs corporelles sont beaucoup plus insupportables que celles de l'esprit. Je vois de plus que ce qui est d'un côté nuit d'un autre; que le plaisir fait souvent naître la douleur, comme la douleur cause le plaisir, et que notre félicité dépend assez de la fortune et plus encore de notre conduite ».

Je l'écoutais, doucement, quand on nous vint interrompre, et j'étais presque d'accord de ce (sic) tout ce qu'il disait. Si vous me voulez croire, Madame, vous goûterez les raisons d'un si parfaitement honnête homme, et vous ne serez pas la dupe de la fausse honnêteté.

BIBLIOGRAPHIE

- BERNIER (Fr.) — Abrégé de la Philosophie de M. Gas-sendi, Paris 1674 in-12.
- BOUCHER (Jean, Cordelier). — Les triomphes de la religion chrétienne. Paris 1628, in-fol.
- BOURDEAU (J.). — La Rochefoucauld (Collection des grands écrivains français, Hachette 1895).
- BARTHELEMY (de) (E.). — Les amis de Mme de Sablé.
- BOSSUET. — Œuvres.
- BUSSON (H.). — La pensée religieuse française de Charron à Pascal, Paris 1933.
- BREHIER. — Histoire de la philosophie (xvii^e siècle).
- CARRAU. — Exposition critique de la théorie des passions de Descartes, Malebranche, Spinoza.
- COUSIN (V.). — Mme de Sablé, Mme de Chevreuse, Mme de Longueville.
- de la CHAMBRE (Martin Cureau). — Les caractères des passions. Paris 1640. Amsterdam chez Antoine Michel 1662.
- L'art de connaître les hommes par le sieur De La Chambre, conseiller du Roy en ses Conseils et son médecin ordinaire (Paris 1659).

- COEFFETEAU (N.). — Tableau des Passions. Paris 1620.
- CHARRON. — La Sagesse. Bordeaux 1601.
- COTIN (Charles). — Théoclée ou la vraie philosophie des principes du monde. Paris 1646, in-4°.
- COTON (Pierre). — L'Eglise triomphante 1610, in-4°.
- CHARBONNEL (J.-Roger). — Les tendances philosophiques et religieuses de La Rochefoucauld. Annales de philosophie chrétienne 1903.
- CRABBE. — The originality of La Rochefoucauld.
- CHAPELAIN. — Dialogue de la gloire cité par Fidaio Justiniani: L'Esprit classique et la préciosité.
- CORNEILLE. — Œuvres.
- DENIS (J.). — Sceptiques et libertins de la première moitié du xvii^e siècle. Caen 1884, in-8°.
- DESCARTES (R.). — Œuvres éditées par A. Garnier.
- DREYFUS-BRISSAC (Edmond). — La Clef des Maximes. 1904.
- D'URFE (Honoré). — L'Astrée 1607-1619, parties 1-3, 1627, parties 4-5.
- D'HAUSSONVILLE (Le comte). — Mme de La Fayette (Hachette).
- DESCHANEL (E.). — Pascal, La Rochefoucauld, Bossuet.
- DU MOULIN. — Les éléments de la philosophie morale. Paris 1624.
- D'HAUTERIVE (Grandsaigne). — Le pessimisme de La Rochefoucauld.
- DIOGENE de LAERTE. — Livre X.

DYKE (Daniel). — The mystery of self-deceiving, a Discourse of the Deceitfulness of Man's heart. Londres 1615, traduction en français par Jean Verneuil 1634, publiée à Genève sous le titre de La Sonde de la Conscience.

EPICURE. — Œuvres.

Traductions: Doctrine et maximes traduites d'après le texte critique le plus récent par Maurice Solovine. Paris 1925.

Epicurea par Hermann Usener (Teubner 1887) contient le peu que Diogène de Laërte dans le X^e livre de sa Vie des Philosophes nous a conservé d'Epicure: trois lettres, la première à Hérodoté sur la physique, la seconde à Pythoclès sur les météores, la troisième à Mécénée sur la morale et les maximes.

FIDAO-JUSTINIANI (J.-E.). — Discours sur la raison classique. Paris 1937.

FEUGERE (A.). — Le mouvement religieux dans la littérature du XVII^e siècle. Paris 1938.

FAGUET (EMILE). — Le dix-septième siècle.

GARASSE (Fr.). — La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps. Paris 1624.

GUYAU (J.M.). — La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. Paris 1927.

GUERET (Gabriel). — La Carte de la Cour. Paris 1663.

GRISELLE (Eugène). — Pascal et les pascalins.

GASSENDI. — Opéra.

HEMON (Félix). — La Rochefoucauld (Classiques populaires Lecène et Oudin, 1896):

- IVANOFF. — Mme de Sablé et son salon.
- JANET (Paul) et G. SEAILLES. — Histoire de la philosophie (Paris, De la Grave).
- JANET (Paul). — Les passions et les caractères dans la littérature du xvii^e siècle. Paris 1888.
- LA ROCHEFOUCAULD. — Œuvres, éd. Gilbert, Gourdauld et Henri Régnier, édition critique des Œuvres complètes de La Rochefoucauld dans la collection des Grands Ecrivains de la France (1868-1883) avec introduction, notices, notes, variantes et lexiques.
- LANGE. — Histoire du matérialisme.
- LA FARE. — Mémoires du marquis de La Fare (collection Petitot, 2^e série t. LXV).
- LA FAYETTE (Mme de). — La Princesse de Clèves (Collection des Universités de France).
- LEVAVASSEUR (G.). — La Rochefoucauld, Paris 1862.
- LUCRECE. — Œuvres.
- LOSTAL (Pierre de). — Les discours philosophiques. Paris 1579.
- LENGRAND (H.). — Epicure et l'épicurisme.
- MERE (le chevalier de). — Lettres. Paris 1682.
- MERLANT (J.). — De Montaigne à Vauvenargues.
- MAGNE (Emile). — Le vrai visage de La Rochefoucauld, Paris 1923.
- Ninon de Lenclos.
- MONTAIGNE. — Les Essais. Bordeaux. 1906-1920.
- MILOYEVITCH (V.). — La théorie des passions du P. Sénauld et la morale chrétienne en France au xvii^e siècle. Paris 1935.

- MALEBRANCHE. — La recherche de la vérité (éd. Charpentier).
- NICOLE. — Essais de morale (éd. C. Jourdain).
- PASCAL. — Pensées et opuscules, éd. Brunschvicg.
- PREVOST-PARADOL. — Etudes sur les moralistes français 1865.
- PERRENS. — Les libertins en France.
- RAYNAUD. — Les médecins au temps de Molière.
- RACAN. — Œuvres complètes. (éd. de Latour) Paris 1857. 2 vol. in-16.
- RAHSTEDE (H.G.) — Studien zu La Rochefoucaulds Leben u. Werken. Brunswick 1888.
- SAINTE-BEUVE. — Portraits de femmes (1840).
Causeries du lundi, t. XI (1853).
Nouveaux lundis, t. V.
- SABRIE. — Les idées religieuses de Balzac.
- STROWSKI (F.). — Montaigne Paris 1906.
— Histoire du sentiment religieux en France au xvii^e siècle (Pascal et son temps) Paris 1907.
— La sagesse française, Paris (Plon).
- SAINT-FRANÇOIS-DE-SALES. — Traité de l'amour de Dieu, Lyon 1610.
- SAINT-AUGUSTIN. — La cité de Dieu. Paris 1919.
- SEVIGNE (Mme de). — Lettres.
- SCUDERY Mlle de). — Lettres.
— Artamène ou le grand Cyrus. 1649-1653 en dix volumes.
- THAMIN (Raymond). — Fénelon, article dans l'histoire de la langue et de la littérature française sous la direction de Petit de Julleville.

TAINE. — Revue de l'Instruction publique, 19 août 1855. Article sur les Maximes.

VINET (A.). — Les moralistes au xvi^e et au xvii^e siècle, 1881.

LES ŒUVRES DE LA ROCHEFOUCAULD

Sentences et Maximes de morale, La Haye, 1664.

Réflexions ou sentences et Maximes de morale:

Paris 1665.

Paris 1666.

Paris 1671.

Rouen 1672 (chez Jacques Lucas).

Lyon 1672 (chez Compagnon et Taillandier).

Paris 1675.

Paris 1678. (Barbin publie en outre en 1678 un supplément à la quatrième édition : Nouvelles Réflexions ou Sentences et Maximes Morales, seconde partie.

Editions modernes:

Réflexions, sentences et maximes morales avec des notes politiques et historiques par Amelot de la Housaye. Paris 1714.

— avec des observations de l'abbé Brotier 1789.

Œuvres inédites de La Rochefoucauld par E. Barthélémy, 1863.

Réflexions, sentences et maximes morales, éd. G. Duplessis, 1853.

Ed. Louis Lacour 1868.

Réimpression de l'Édition subreptice des *Maximes* parue à La Haye en 1664, par Alphonse Pauly, 1883.
Ed. Gilbert, Gourdault et Henri Régner, édition critique des *Œuvres complètes* de La Rochefoucauld dans la collection des *Grands Écrivains de la France* (1868-1883), avec introduction, notices, notes, variantes et lexiques.

INDEX

A

Alcibiade, 43, 190, 210.
Alexandre, 45, 190.
Anne d'Autriche (La Reine), 159.
Aristide, 43, 113, 196, 210.
Aristippe, 41.
Aristote, 21, 75, 158.

B

Balzac, 21, 78, 194.
Barbin, 127, 130.
Bardin, 78.
Barthélémy (E. de), 200.
Bayle, 33, 37.
Bernier, 17, 55, 200.
Bisset (Henri de), 22.
Boileau, 37.
Bontbaron (Comtesse de), 97.
Bossuet, 33, 35, 49, 78, 79, 80, 87, 92, 93, 94, 95, 122, 131,
152, 174, 175, 200.
Boucher, 200.
Bourbon (Henry-Jules de), 156.
Bourdaloue, 131.
Bourdeau, 195, 198, 200.
Brehier, 16, 200.
Bridier (de), 116.
Brisac (de), 156.
Busson, 15, 200.
Bussy-Rabutin, 21, 160, 179.

C

Caillères, 21.
Calvet, 11.

Campanella, 15.
Carreau, 64, 200.
Caton, 21, 45, 113, 190.
Cezar, 45, 190.
Chaise (de la), 116.
Chapelain, 112, 113, 114, 122, 201.
Chapelle, 15.
Charbonel (J. Roger) 19, 119, 175, 201.
Charles I d'Angleterre, 45.
Charron, 13, 15, 21, 75, 201.
Chartres (Mme de), 179.
Chatillon (Mme de), 193.
Chevreau, 21.
Chevreuse (Mme de), 159.
Christine de Suède (La Reine), 25, 45, 193.
Cicéron, 21, 57, 72, 124, 126.
Clèves (Mme de), 179, 180.
Clèves (M. de), 180.
Coëffteau (Nicolas), 55, 68, 71, 201.
Condé, 45, 104, 190, 193.
Corbinelli, 156.
Corneille, 21, 22, 33, 37, 152, 201.
Cotin, 15, 25, 77, 201.
Coton (Pierre), 201.
Coulanges (de), 156.
Cousin (Victor), 193, 200, 204.
Crabbe, 21, 201.
Cromwell, 45.
Cureau de la Chambre (Martin), 55, 64, 65, 66, 67, 71, 200.

D

Damis, 25, 77.
Dauxiron (P.), 77.
De Hérault, 15.
Démocrite, 44, 53, 183.
Denis (J.), 16, 17, 176, 201.
Descartes, 21, 33, 34, 37, 62, 63, 64, 71, 107, 108, 110, 111
112, 122, 152, 201.
Deschanel, 201.

Despréaux, 170.
D'Harcourt, 14.
D'Haussonville (Le Comte), 201.
D'Hauterive, 201.
Diogène de Laërte, 124, 137, 201.
Dreyfus-Brissac (Edmond), 21, 201.
Du Moulin (P.), 61, 201.
D'Urfé (Honoré), 201.
Du Vair, 8.
Dyke (Daniel), 115, 116, 202.

E

Egmond, 108.
Elbène (d'), 112, 113.
Elisabeth (Princesse) 108, 109, 111.
Enghien (Duc d'), 156.
Epictète, 8, 11, 12, 13, 14, 21, 77, 114.
Epicure, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32,
33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 53,
54, 55, 71, 72, 75, 77, 108, 109, 122, 123, 124, 125, 127,
137, 142, 147, 152, 155, 156, 157, 164, 165, 177, 181, 182
188, 189, 190, 197, 198, 202.
Epimenides, 14.
Esprit (Jacques), 21, 115, 156, 178, 188.
Estram-Esquels, 71.

F

Faguet (Emile), 149, 202.
Fénelon, 17, 34, 95, 97, 122.
Feugère, 12, 202.
Fidao-Justiniani, 34, 35, 114, 202.
Fontenelle, 33, 37.
François 1^{er}, 7.

G

Galien, 60.
Gassendi, 15, 16, 25, 55, 196, 202.
Garasse (P.), 14, 60, 75, 181, 202.

Gélaste, 77.
Gourville, 188.
Grignan (Mme de) 174.
Griselle, 202.
Guéret (Gabriel), 193, 202.
Guillaume d'Orange, 45.
Guyau, 44, 72, 73, 124, 202.

H

Haussonville d'), 160.
Hémon (Félix), 148, 202.
Henriette d'Angleterre, 80.
Hippocrate, 60.
Hobbes, 137.
Huet, 118, 155, 164.
Huxelles (Marquise d'), 188.

I J

Ivanoff, 61, 202.
Janet (Paul), 27, 49, 50, 202.
Juvenal, 21.

L

La Boétie, 157.
La Chapelle-Milon, 22.
La Fare, 155, 203.
La Fayette (Madame de), 31, 156, 160, 161, 162, 163, 167, 171,
179, 185, 190, 191, 195, 203.
La Fontaine, 195.
Lami, 97.
Lange, 203.
La Rochefoucauld (Madame de), 156.
La Rochefoucauld, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 63, 65, 67, 71,
81, 82, 83, 84, 85, 88, 93, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 126, 127, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139,
141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155,

156, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 185, 186, 187,
188, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 205,
206, 207.
La Sablière (La Marquise de), 10.
Laurent, 87.
La Vallière, 10.
Lavardin (l'Evêque), 188.
Lengrand, 203.
Levavasseur, 203.
Liancourt, 146.
Longueville (Duchesse de), 10, 141, 160, 166, 193.
Lostal (Pierre de), 71, 203.
Louis XIV, 10, 175.
Lucrèce, 15, 16, 25, 49, 50, 54, 55, 72, 73, 74, 77, 125, 182,
203.
Lysis, 77, 78.

M

Magne (Emile) 155, 161, 176, 188, 193, 194, 196; 202.
Maintenon (Madame de), 10.
Malebranche, 35, 62, 64, 203.
Marc Aurèle, 113, 114.
Marcillac, 159, 190.
Marie de Médicis, 45.
Marolles, 15, 25.
Martial, 21.
Martin, 55.
Mayne (Emile), 156.
Mazarin, 151.
Métrodore, 157.
Méré (chevalier de), 18, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 36, 38, 55, 100,
122, 123, 139, 168, 173, 174, 188, 189, 190, 198, 203,
211.
Merlant, 180, 203.
Miloyevitch, 61, 203.
Montaigne, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 21, 56, 57, 58, 59, 157, 158,
159, 162, 173, 180, 182, 183, 184, 185, 195, 203.

Montausier, 112, 113, 155.
Montespan (Madame de), 10.
Montpensier (Duchesse de), 194.
Moreau, 14.
Muton, 100.

N

Nicole, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 204.
Ninon de Lenclos, 55, 156, 176, 196, 204.
Nemours (Duc de), 179, 180.

O

Ovide, 21.

P

Palatine (Princesse), 109.
Pascal, 12, 13, 15, 21, 34, 49, 98, 99, 100, 101, 107, 116, 132,
152, 204.
Pation (G.), 10.
Père Rapin, 22.
Perrens, 10, 204.
Petit de Julleville, 97.
Picot, 14.
Phédon, 43, 190, 210.
Platon, 21.
Plaute, 21.
Plutarque, 11.
Pougerville (de), 50.
Prévost-Paradol, 204.

R

Racan, 76, 204.
Racine, 34, 170.
Rasthède, 204.
Reynaud, 60, 204.
Richelieu, 45, 151.

S

- Sablé (Madame de), 21, 22, 55, 60, 61, 88, 115, 116, 156, 160, 178, 185, 186, 199.
Sablère (Madame de), 106.
Sabrie, 204.
Saci (de), 12.
Saint-Amant, 14.
Saint-Augustin, 87, 91, 92, 116, 204.
Saint-Bernard, 116.
Sainte-Beuve, 119, 160, 204.
Saint-Evremond, 55, 196.
Saint-François de Sales, 9, 34, 92, 98, 204.
Saint-Grégoire, 116.
Saint-Ibal, 14.
Saint-Paul (Comte de), 160.
Saint-Simon, 10.
Saint-Vincent de Paul, 9.
Sauguin, 188.
Scaliger, 10.
Scarron, 156.
Schomberg (Madame la Duchesse de), 88, 116, 117.
Scudéry (Mlle de), 138, 160, 179, 194, 204.
Sebond (Reymond de), 57.
Senèque, 8, 11, 20, 21, 22, 43; 124; 126; 181; 190; 197; 209; 210.
Séailles (G.), 27, 50.
Segrais, 156, 190.
Senault, 21, 61.
Sévigné (Madame de), 156, 163, 166, 174, 188, 204.
Silhon, 15.
Socrate, 30, 43, 113, 114, 123, 190; 209; 210.
Souvré (Monsieur le Commandeur), 186, 187.
Spinoza, 64.
Strowski, 7, 13, 56, 60, 204.

T

- Tacite, 21.
Taïne, 204.
Terence, 21.

Thamin (Raymond), 97, 204.
Théoclée, 77.
Thomas, 16.
Turenne, 45, 86, 104, 166, 190.

V

Vanini, 59.
Vauvenargues, 180.
Verneuil (Jean, 116.
Verteuil, 178, 194.
Viau (Théophile de), 60.
Vinet, 205.

Y

Yves de Paris, 78.

Z

Zénon, 109.

TABLE DES MATIERES

Introduction	7
I. — PARTIE THÉORIQUE	18
A) Influence d'Epicure sur La Rochefoucauld (lettre « du chevalier de Méré à M ^{me} la du- chesse de... »)	18
B) Rencontres de La Rochefoucauld avec Epi- cure sur trois principes:	48
1) l'humeur	49
2) le hasard	72
3) l'amour-propre	86
4) Rapports entre ces trois idées dans la pensée de La Rochefoucauld	144

II. — PARTIE PRATIQUE	153
La vie éminemment épicurienne de La Roche- foucauld	153
Conclusion	197
Appendice	200
Bibliographie	205
Index des noms propres	212
Table des matières	221

